

Der Modernismus

Dargestellt und gewürdigt von
Professor Dr. Anton Gisler

The Catholic
Theological Union
LIBRARY
Chicago, Ill.

Der Modernismus



Prov. studio Apologetico Prov. S. Cord.

Der Modernismus

Dargestellt und gewürdigt

WITHDRAWN

von

Dr. Anton Gisler

Prof. der Dogmatik

Omnis plantatio, quam non plantavit
Pater meus coelestis, eradicabitur.

Jegliche Pflanzung, die nicht mein himm-
lischer Vater gepflanzt hat, wird ausgerissen
werden. Mt. 15, 13.

2. Auflage



219.9
G533M

Verlagsanstalt Benziger & Co. A. G.

Typographen des heil. Apostol. Stuhles

Einsiedeln — Waldshut — Köln a. Rh.

New York, Cincinnati und Chicago bei Benziger Brothers

1912



Nihil obstat.

Curiae, 21. Martii 1912.

† Georgius
Eppus.

Dr. B. Niederberger.
Censor.

Alle Rechte, auch das der Übersetzung vorbehalten.

Vorwort.

Soll ich darlegen, daß in der Literatur für eine Modernismus-schrift noch Raum sei? Oder erwartet man einen Hinweis auf die Mühen und Vorzüge, die in dem Buche sich bergen mögen? Der freundliche Leser wird mich von beidem entbinden, aber einige Worte über den Plan des Werkes gestatten.

Es soll hier nicht nur der eigentliche Modernismus, sondern es sollen auch dessen Vorläufer und Grenznachbarn, sowie die Keime gezeichnet werden, aus denen er hervorstach: der Amerikanismus und die neue Apologetik.

Seit Leo XIII. „*Testem benevolentiae*“ ist der Amerikanismus ein kirchlich-authentisch umschriebener Begriff; daher glaubte ich auch den deutschen Reformkatholizismus unter den Amerikanismus einbeziehen zu sollen, da er diesem nicht nur inhaltlich nahesteht, sondern auch zeitlich folgt.

Den Modernismus und seine Grenznachbarn mit klagernder Gebärde bloß darzustellen, hielt ich für wenig ersprießlich; wichtiger erschien mir, in geordneter Synthese eine Beurteilung und Widerlegung zu bieten. Nur so konnte ich hoffen, zu orientieren statt zu verwirren, und das zu erreichen, was für viele Bedürfnis ist: eine eigene Apologie gegen die Grundhäresie unserer Zeit.

Daß diese Orientierung und diese Apologie nur auf den Titel eines bescheidenen Versuches Anspruch erheben darf, empfindet der Verfasser gewiß ebenso sehr als der freundliche Leser.

Katholischerseits ist behauptet worden, es sei nicht möglich, den Modernismus systematisch darzustellen, da er in Wirklichkeit kein System bilde. Die Enzyklika „*Pascendi*“ ist anderer Ansicht, indem sie sagt: „Vielleicht, Ehrwürdige Brüder, könnte man glauben, Wir hätten uns doch zu lange bei der Darlegung der modernistischen Lehre aufgehalten. Es war indes durchaus notwendig, teils um Uns nicht, wie schon oft, von ihnen sagen zu

20.10.8

lassen, Wir kennen ihre Ansichten nicht, teils um zu zeigen, daß es sich beim Modernismus nicht um vage, unzusammenhängende Ansichten, sondern um ein einheitliches, geschlossenes System handelt, bei dem sich aus einer einzelnen Annahme alles andere notwendig ergibt.“¹⁾

Zwar ist der Modernismus verurteilt, und seine bedeutendsten Bannerträger sind gefallen. Aber der Modernismus selbst lebt noch in weiten Bezirken und bildet eine dauernde Gefahr, solange die Wellen der Zeitphilosophie die Mauern der Kirche umbranden. Auf Augenblicke weichend, fluten sie immer wieder heran und stiften mannigfache Verwirrung.

Chur, 1. Mai 1912.

Der Verfasser.

¹⁾ Autorisierte Ausgabe v. Herder S. 83.

Inhalt.

	Seite
Einleitung. Das Erwachen der Zeit zur Religion	1—23

I. Teil: Vorläufer des Modernismus.

I. Buch. Der Amerikanismus.

I. Der Amerikanismus in Amerika.	
1. Kapitel. Entwicklung der Kirche in Amerika	27—53
2. Kapitel. Pater Isaak Thomas Hecker — ein Apostel des modernen Amerika	53—77
3. Kapitel. Im Zeichen des Interkonfessionalismus: Das Religionsparlament in Chicago	77—89
4. Kapitel. Kampf gegen den „Cathensismus“	89—102
II. Der Amerikanismus in Europa.	
1. Kapitel. Vorläufer des Amerikanismus in Europa . .	103—111
2. Kapitel. Der Amerikanismus in Frankreich	111—133
3. Kapitel. Der Amerikanismus als Reformkatholizismus in Deutschland	133—154
III. Die Programmpunkte des Amerikanismus dar- gestellt und beurteilt.	
Die Grundwelle des Amerikanismus: Versöhnung der Kirche mit der Welt und Anpassung an den Zeitgeist . . .	154—159
1. Kapitel. Hyperdemokratische Bestrebungen der Amerika- nisten.	
§ 1. Darstellung	159—167
§ 2. Kritik	167—173
2. Kapitel. Die Tugendlehre des Amerikanismus.	
§ 1. Darstellung	173—179
§ 2. Kritik	179—185
3. Kapitel. Atonfessionelle und interkonfessionelle Bestre- bungen des Amerikanismus.	
§ 1. Darstellung	185—190
§ 2. Kirche und Staat	190—201
§ 3. Religion und Politik	201—210
§ 4. Praktische Folgerungen	210—214
§ 5. Interkonfessionelle Politik	215—222

II. Buch. Der Kampf um die Apologetik.

I. Die bisherige Apologetik.	Seite
1. Kapitel. Wozu eine Apologetik des Glaubens?	223—228
2. Kapitel. Vorbedingungen zum Glaubenssakt.	
§ 1. Die fromme Glaubensneigung	228—231
§ 2. Das Glaubwürdigkeitsurteil	231—234
3. Kapitel. Apologetischer Weg zum Glaubwürdigkeitsurteil	234—242
II. Die moderne Apologetik.	
1. Kapitel. Die moderne Apologetik bei den Protestanten .	242—246
2. Kapitel. Die moderne Apologetik bei P. Hecker und H. Schell	246—251
3. Kapitel. Die moderne Apologetik bei den Franzosen:	
Blondel	251—264
4. Kapitel. Ferdinand Brunetiére als Apologet	264—288
III. Kritik der modernen Apologetik	288—298

II. Teil: Der eigentliche Modernismus.

III. Buch. Der negative Weg der Modernisten zur neuen Religion:
Der Agnostizismus oder der falsche Idealismus.

Vorbemerkungen	Seite 301—304
I. Gnostizismus und Agnostizismus.	
1. Kapitel. Der Gnostizismus: Auflösung des Glaubens in Wissen	304—307
2. Kapitel. Der Agnostizismus: Trennung von Glauben und Wissen	307—313
3. Kapitel. Agnostizismus von Kant bis auf die Neuzeit	313—322
4. Kapitel. Der Agnostizismus bei den Modernisten . . .	322—330
II. Kritik des allgemeinen Skeptizismus	330—332
III. Kritik des kantischen Agnostizismus.	
Vorbemerkungen	332—334
1. Kapitel. Die Aufrollung des Erkenntnisproblems durch Kant	334—336
2. Kapitel. Wahres Wissen ist nur möglich durch synthetische Urteile a priori	336—339
3. Kapitel. Gibt es tatsächlich synthetische Urteile a priori?	339—343
4. Kapitel. Die synthetischen Urteile a priori kommen nur zustande durch angeborene Erkenntnisformen	343—344
5. Kapitel. Die Erkenntnisformen der Sinnlichkeit: Raum und Zeit (transzendente Ästhetik)	344—352
6. Kapitel. Erkenntnisformen des Verstandes und der Vernunft (transzendente Logik).	
§ 1. Transzendente Analytik	352—355
7. Kapitel.	
§ 2. Transzendente Dialektik	355—367
IV. Der Agnostizismus von Herbert Spencer	367—380

IV. Buch. Grundlinien des echten Idealismus.

I. Die Wege der Vernunft zur Wahrheit.

Seite

1. Kapitel. Die Wahrhaftigkeit der Sinneserkenntnis . . . 381—386
 2. Kapitel. Die Wahrheit der Verstandeserkenntnis . . . 386—390
 3. Kapitel. Das Kausalitätsgesetz—ein Ärgernis der Agnostiker 390—397
 4. Kapitel. Der pragmatistische Wahrheitsbegriff—eine Säule
 des Modernismus 397—413

II. Vernunftwege zu Gott.

1. Kapitel. Gottesbeweise 414—434
 § 1. Die Zweckmäßigkeit der Welt—ein Wegweiser zu
 Gott, dem urweisen Weltordner 414—420
 § 2. Geist, Leben und Bewegung der Welt Dinge—Weg-
 weiser zu Gott, dem unabhängigen Urbeweger . . . 420—431
 § 3. Die Zufälligkeit der Welt Dinge—ein Wegweiser
 zu Gott, dem Urnotwendigen 431—432
 § 4. Die abgestufte Vollkommenheit der Welt Dinge—
 ein Wegweiser zu Gott, dem Urvollkommenen . . . 433—434
 2. Kapitel. Kants Sturm lauf gegen die Gottesbeweise . . 435—440
 3. Kapitel. Die „Als ob“ Philosophie, oder: Der Kantische
 Gott ist nur ein Scheingott 441—446

III. Der persönliche Gott—gegen den Pantheismus!

1. Kapitel. Verschiedene Väter und Formen des Pantheismus 447—458
 2. Kapitel. Ablehnung des Pantheismus 458—475

V. Buch. Der positive Weg der Modernisten zur neuen Religion:
Die Immanenzlehre.

Seite

I. Die Immanenzlehre im allgemeinen 476—482

II. Die Immanenzlehre der Modernisten.

1. Kapitel. Der Quellbezirk der Religion liegt im Schoß des
 eigenen Ich 482—487
 2. Kapitel. Der Quellbezirk der Religion im Unterbewußtsein 487—494
 3. Kapitel. Welches ist der Antrieb oder das erzeugende
 Quellmotiv zum Grundakt der Religion? 494—502
 4. Kapitel. Welches ist der Grund- und Leitakt der Religion?
 § 1. Ein Wort zur Methode der Religionspsychologie 502—505
 § 2. Der religiöse Grund- und Leitakt nach protestan-
 tischer Anschauung 505—513
 § 3. Der religiöse Grund- u. Leitakt nach den Modernisten 513—516

VI. Buch. Die modernistische Immanenzlehre ist unhaltbar an
und für sich.

1. Kapitel. Der Quellbezirk der Religion darf nicht auf
 das eigene Ich eingekreist werden 517—519
 2. Kapitel. Der Quellbezirk der Religion darf nicht ins
 Unterbewußtsein eingekreist werden 519—522

3. Kapitel. Die eigentlichen und entscheidenden Quellmotive der Religion sind nicht die Herzensbedürfnisse	Seite 522—525
4. Kapitel. Das entscheidende Quellmotiv für die natürliche Religion ist der Kausalitätsdrang	525—529
5. Kapitel. Grund- und Leitakt der Religion ist nicht ein Gefühls- oder Emotionsakt	529—535
VII. Buch. Die modernistische Immanenzlehre ist unhaltbar wegen ihren Folgen.	
I. Die modernistische Immanenzlehre zerstört den Unterschied zwischen Natur und Übernatur und führt zum Pantheismus	Seite 536—538
II. Die modernistische Immanenzlehre zerstört den katholischen Offenbarungsbegriff.	
1. Kapitel. Der katholische Offenbarungsbegriff	538—545
2. Kapitel. Der modernistische Offenbarungsbegriff	545—556
III. Die modernistische Immanenzlehre zerstört den katholischen Glaubensbegriff.	
1. Kapitel. Der modernistische Glaubensbegriff	556—565
2. Kapitel. Der katholische Glaubensbegriff	565—568
3. Kapitel. Das „religiöse Erlebnis“	568—572
IV. Der Modernismus vernichtet das katholische Dogma	
1. Kapitel. Der modernistische Dogmenbegriff	572—588
2. Kapitel. Der katholische Dogmenbegriff	588—592
V. Der Modernismus zerstört den katholischen Begriff der Dogmenentwicklung.	
1. Kapitel. Modernistischer Begriff der Dogmenentwicklung	592—599
2. Kapitel. Katholische Auffassung der Dogmenentwicklung	599—604
VI. Vergebliche Berufung der Modernisten auf Kardinal Newman	604—608
VII. Der Modernismus zerstört Dogma für Dogma des Christentums	608—611
VIII. Buch. Nach der Enzyklika „Pascendi“.	
1. Kapitel. Alfred Loisy	611—626
2. Kapitel. George Tyrrell	626—642
3. Kapitel. Die Modernisten in Deutschland	642—650
4. Kapitel. Ausbreitung und Organisation der Modernisten	650—657
5. Kapitel. Gehen oder bleiben?	657—663
6. Kapitel. Name, Ziel und Ausgangspunkt des Modernismus	663—669
7. Wer ist ein Modernist?	669—676
8. Schluß. Ecclesia militans	676—686

Namen und Sachen.

A.

Abälard 306.
 Abbildungstheorie bei den Sinnes-
 erkenntnissen 385.
 Abbot 83.
 Abiron 682.
 Abiud 682.
 Abraham 82, 135, 193
 Acten des V. internat. Kongr. katho-
 lischer Gelehrter 135 f.
 Action démocratique 117.
 Action Française 651, 652.
 Action social catholique 117.
 Acton 149.
 Adam 540, 543.
 Adaptationen 417.
 Adides 306, 507.
 Adler, Dr. 78.
 Aeneas 190.
 Aeneasidemus Schulze 357, 358.
 Aeterni Patris 627.
 Aëtius 305.
 Agnostizismus, sein Wesen 304, seine
 Geschichte 307 f., sein Stammbaum
 329 f., seine Kritik 329 f.
 Aguirre Gregorio 208.
 Albad 82.
 Atonfessionalismus, s. Interkonfes-
 sionalismus.
 Albigenser 4.
 Alcott 61.
 Alexander VI. 367.
 Ali Emir 78.
 Allgemeinbegriffe, ihre sachliche und
 allgemeine Geltung 388.
 Allgemeine Zeitung 148.
 Allo 572.
 Alphons v. Liguori 180.
 Amalrich von Bene 477.

Ambrosius 296.
 American Citizenship 46.
 American Ecclesiastical Review
 108.
 Amerika. Entwicklung der Kirche in
 Amerika 27 f.
 — Hindernisse 28—41.
 — Fördernisse 41—53.
 — Plenarfanzilien 47.
 — Verluste der Kirche 92 f.
 — Nationalität und Seelsorge 96 f.
 — Pfarrschulen 100 f.
 Amerikanismus 27 f.
 — Vorläufer in Europa 103 f.
 — Grundwelle 154, Programmpunkte
 154.
 American Protective Association
 (A. P. A.) 35, 84.
 Analogie in der Erkenntnis Gottes
 374.
 Anaximander 425.
 Andromache 271.
 An exposition of the church 72.
 Angelsachsen 179.
 Annales de philosophie chrétienne
 259, 261, 630, 631.
 Anpassung 154 f., 167 f.
 Anselmus 567.
 Antigone 271.
 Apelles 305.
 Apollo 82, 190, 192, 680, 681.
 Apologetik, wozu? 223. Wie? 225.
 Definition 226. Moderne Apolo-
 getik 242. Apologetik für den Ge-
 bildeten, für Ungebildete und
 Kinder 233. „Bankrott“ der bis-
 herigen Apologetik 253 f. Ursachen
 desselben 255 f. Immanenzapolo-
 getik 260 f.

- Apologetik u. Willensmomente 291 f.
 Arenberg, d' 121.
 Aristoteles 308.
 Aristoteles 307, 353, 354, 365, 397,
 415, 450, 453, 457, 474, 480.
 Arius 4, 289.
 Arkanjas 44.
 „Aspirations of nature“ 72.
 Association of Belgian and Hol-
 land Priests 99.
 Astarte 192.
 Atheisten, nicht überzeugt 11.
 Augier 271.
 Augustinus 82, 128, 183, 224, 233,
 288, 307, 365, 368, 391, 397, 398,
 425, 514 f., 534, 540, 566, 567,
 683, 684.
 Aulard 253.
 Aurelian 44.
 Aurore 661.
 Avanzi 590.
 Avenir 109 f.
 Aventino 651 f.
 Averroës 289.
 Avicenna 289.
 Avignon 135.
 Avolio Gennaro 657.
 Azione 653.
- B.**
- Baader 105.
 Baal 471.
 Bachem, Dr. Julius 189.
 Baco 9, 103, 312, 392, 415.
 Badische Beobachter, Der 145.
 Baer 415.
 Baird, R. 32, 34.
 Baldini 408, 515.
 Balfour 276, 279, 281, 402.
 Balmes 331, 332, 386, 393, 418.
 Baltimore, Lord 29, 30, 31, 42, 67,
 187.
 Baltimore, Stadt 98, 101, 102, 186.
 Bantroft 28, 29, 30, 32.
 Baptifollier 130.
 Barbier 112, 118, 124 f., 130 f.
 Barbour 275, 277, 288.
 Bardejanus 305.
 Bardou 121.
 Bargy 156.
 Barnabé 69.
 Baronius 136.
 Barrès 256.
 Barrow, 77, 79, 80, 82, 83, 84.
 Barré 45, 631.
 Bartoli 590, 642.
 di Bartolo 108.
 Basilides 305.
 Basilus, hl. 679, 680.
 Basis, gemeinsame christliche 216 f.
 Battifol 635.
 Battaini 652.
 Baumgartner 46, 189.
 Baum 272.
 Baur 2, 289, 364.
 Bautain 105, 232, 257, 365, 480.
 Baule 307, 308, 313, 453.
 Beck, S. 358, 443.
 Bedini 51, 69.
 Beecher 82.
 Beethoven 420.
 Begreifen 372.
 Bellarmine 289.
 Bellmont 130.
 Benedetto 633.
 Benjon 79.
 Berenger 119, 329.
 Bergier 289.
 Bergson 260, 403, 483.
 Bernard, hl. 179, 275, 306.
 Bernini 23.
 Bertelen 313, 358, 366, 386, 392,
 478.
 Berthelot 119, 275.
 Bertrand 408.
 Biedermann 315, 460, 473.
 Billot 591, 610, 636.
 Bismarck 3.
 Bitru 137.
 Blanc 572.
 Bianqui 115.
 Blas 554, 563, 574.

Bleibtreu 110.
 Blondel 129, 251, 252, 257 f., 400,
 403, 629.
 Blöcher 147.
 Böcklin 15.
 Böhme Jak. 478.
 Boëthius 477.
 Bois-Remond, du 304.
 Bonald, de 105, 365, 480.
 Bonaiuti 21, 664.
 Bonaventura 623.
 Bonet-Maury 80 f., 84, 125.
 Bonifaz VIII. 205.
 Bonnen 83.
 Bonner Unionskonferenzen 106.
 Bonnetty 105, 232, 257, 480.
 Bonomelli 656.
 Borromäus 129.
 Bossuet 168, 270, 273, 275, 569, 595.
 Boston 34, 36, 39.
 Boston Quarterly Review 55, 56.
 Bougaud 289, 290.
 Bourdon 20, 631, 632.
 Bourgeois 275.
 Bourget 16, 119, 267, 290, 293.
 Bourrier 620.
 Bousquet 572.
 Boutroux 15, 256, 365.
 Bouquillon 80.
 Bowers 35, 36.
 Braun 144, 147.
 Braig 214.
 Brémond 572, 607, 632, 641.
 Breton 652.
 Brevier 136.
 Briand 626.
 Bricout 620, 621.
 Briffon 275.
 Broglie, de 289, 290.
 Bromwell 92.
 Brook Farm 73, 74, 117.
 Brownson 55 f., 58, 61, 63, 67, 71,
 73, 74, 158, 162, 173.
 Brunhes 123.
 Brunner 104.
 Brunetière 16, 28, 33, 52, 65, 67,

81, 89, 92, 93, 97 f., 119, 127,
 129, 131, 252, 261, 264 f., 290,
 292, 319, 364, 603.
 Bruno Giordano 454.
 Bryce 44, 49.
 Buchberger 117.
 Büchner 8.
 Buffet 121.
 Buiffon 253, 256, 285.
 Bulletin de la Crypte 116.
 Bulletin de la Semaine 118, 652,
 653.
 Buoncompagni, B. 89.
 Bumüller 133, 146.
 Butler 631.

C.

Cabe, Mc. 95.
 Cabot 27.
 Cahensly 89 f., 96 f.
 Cahenism 100, 102.
 Calderon 569.
 Calvert 31.
 Calvin 28, 128, 243, 280, 283, 286,
 287.
 Campbell 53.
 Candide 265.
 Cantoni 365.
 Caramuel 270.
 Carbonaria der Modernisten 651.
 Carbone 507, 514, 515, 594.
 Carducci 663.
 Cartesius 255, 258, 480.
 Captopier 128.
 Carroll 31, 38, 45, 50, 51.
 Carr 633, 659.
 Cäsar 199, 240, 248.
 Castello 104.
 Catharina von Genua 180.
 Catholic Colonisation Society 100.
 Catholic Encyclopedia, the 35, 36,
 234.
 Catholic World 157.
 Cavallanti 664, 666.
 Cavagnis 212.
 Cavour 3, 149, 197.

- Celsus 289.
 Cerbo 305.
 Cerinth 289, 305.
 Chabrol, de 127, 128.
 Chamberlain 8, 423, 426, 427, 454, 631.
 Channing 55, 73, 82.
 Charbonnel 87, 113, 124, 125, 126, 130.
 Charleston 39.
 Chateaubriand 75, 256, 270, 289, 290.
 Cherburn, von 289.
 Chesapeake Bay 29.
 Chesapeake 30.
 Cheverus 50.
 Chlodwig 114.
 Christliche Welt 15, 177, 469, 645.
 Chrismann 105, 106.
 Christus des Glaubens und der Geschichte 614.
 Church and modern society, the 37, 93, 99, 113, 121, 158, 167, 177.
 Church and the age, the 158, 161, 164, 169, 175.
 Cicero 17, 282, 288, 308.
 Clteaug 275.
 Civiltà cattolica 22, 130, 634.
 Claiborne 30.
 Claß 15.
 Clemenceau 275.
 Clinton 35.
 Closter 64.
 Coenobium 565, 657, 676.
 Colicchi 365.
 Collège de France 612, 621.
 Collège Stanislas 116.
 Columbus 27.
 Combes 3.
 Coode 30.
 Commento, Il 656.
 Commer 144, 249.
 Comte 252, 254, 267, 282, 283, 289, 319, 392, 478.
 Contemporary Review 130.
 Conind 272.
 Confutse 527.
 Connolly 69.
 Cope 423.
 Coppée 16, 119, 290, 293.
 Coppinger 130.
 Cornelius 530.
 Le Correspondant 39, 121, 128.
 Corriere della sera 633.
 Corrigan 53, 96.
 Coubet 129.
 Cousin 256.
 Crespi 515.
 Croix 121.
 Cromwell 30.
 Crusius 334.
 Curtis 61, 73.

D.

- Dabry 114.
 Dalberg 105.
 Daniel 542.
 Dante 569, 603, 682.
 Darwin 289, 424, 425, 426, 605.
 Dathan 682.
 Daudet 330, 626.
 Davis 98.
 Dechamps 297.
 Decurtins 112.
 Delhi 82.
 Dejardins 119.
 Delassus 76, 114, 115.
 Delaware 44.
 Delattre 76, 165, 169, 170, 171, 177.
 Deligsch 667.
 Delmont 117, 625.
 Delpit 119.
 Demokrit 363.
 Denis 21, 257.
 Denzinger 108, 197, 201, 202, 203, 205, 212, 227, 229, 231, 232, 237.
 David von Dinant 477.
 Deismus 11.
 Demokratie 112f.
 Demokratie und Menschenwürde 169.
 Demokratisierung der Kirche 113f., 159f.

Descartes 103, 450, 604.
 Dessoulavz 641.
 Deutinger 364.
 Dewey 404.
 Diana Vaughan 137.
 Dictionnaire apologétique de la
 foi catholique 234.
 Dictionnaire de théologie catholi-
 que 34, 234.
 Diderot 425.
 Didon 125.
 Diels 308.
 Dimmet 572, 584.
 Diuturnum 111.
 Diogenes 331.
 Diofletian 194.
 Dogma, Modernisten 572f. Nur
 Symbole 576f., 617, negativen
 Sinn 579. Dogmatisme moral
 580f. Keine absolute Wahrheit
 586. Katholischer Dogmenbegriff
 588f. Drei Gruppen von Dogmen
 588f. Die Dogmen vom Himmel
 gefallen 591f. — Dogmen, soziale
 Bindemittel 584. Müssen von der
 Kirche gebilligt sein 587. Alle
 Dogmen zerstört durch den Moder-
 nismus 608.
 Dogmenentwicklung, Modernisten
 592f. Dogmen nur einstweilige
 Programme 594. Radikale Evo-
 lution 595, 615. Katholische Auf-
 fassung der Dogmenentwicklung
 599f. Dogmatische Unbeugsamkeit
 602, hemmt den Fortschritt nicht
 603. Newman faßt die Dogmen-
 entwicklung katholisch 604f.
 Dolling 626, 627.
 Döllinger 105f., 108, 133, 196, 310,
 311, 659.
 Dominicus 179.
 Donatus 4.
 Donders 101.
 Dorß 364.
 Dreikirchentheorie 106.
 Dowie 49.

Dren 289.
 Drews 447, 474.
 Dublin Review 105, 632.
 Dubois 39, 572.
 Dubouig 48.
 Dufrêne 128.
 Dunne 100.
 Dumas 271.
 Dupanloup 57.
 Dupin A. 660.
 Düring E. 3.
 Duruy G. 119.

E.

Eberhard 360.
 Eberle 149.
 Ecuador 3.
 Eddq 49.
 Edmunds-Law 42.
 Edwards, J. 82.
 Ehrenberg 419.
 Ehrhard 133, 147.
 Einig 147.
 Escobar 270, 271.
 Eisler 305, 406, 407, 488, 663.
 Effart 477.
 Elder (Miss.) 95.
 Elliott 74, 81, 127, 129, 130, 159,
 165.
 Elwood 73.
 Engel 632.
 Engert 154, 650.
 England (Bischof) 40, 92.
 Emerson 61, 73, 74, 83.
 Epikur 10.
 Epiphanius 305.
 Erasmus 651.
 Erlebnis, religiöses 568f.
 Erprobungsversuche für die Religion 4f.
 Espartero 3.
 Euden 14, 15, 317, 454, 512.
 Euler 289.
 Eunomius 305.
 Euripides 308.
 Eusebius 193.
 Eutyches 4.

S.

Saguet 15, 264, 268.
 Sahn, J. 448.
 Salf 134.
 Sallières 621.
 Sanfulla 132.
 Saribault 90, 101, 102.
 Saust 420, 538.
 Saustus 289.
 Sebronius 104.
 Sechner 489.
 Seehan 77.
 Sènelon 569.
 Senvidi 64.
 Ferrari 327.
 Seuerbach 8, 460, 478, 495, 496, 512.
 Sichte 2, 58, 314, 357, 365, 366, 381, 387, 443, 457 f., 478.
 Sigaro 121, 126, 275, 651.
 Siliuiccius 270.
 First principles 371, 372.
 Silcher 332, 345, 454.
 Sispatrik 55, 64.
 Sijssimons 45.
 Sleiner 201.
 Flügel 315, 317.
 Soerster 195, 457, 644.
 Sogazzaro 16, 21, 327, 570, 583, 633, 634, 650, 655.
 Sonsegrive 125, 128, 252, 253, 261, 264, 281, 329, 572.
 Fontaine 118, 547, 572.
 Sorel 271.
 Souillée 279.
 France Anatole 268.
 Francé 418.
 France contemporaine, La 110.
 Franon 572, 632.
 Frank, von 246, 510.
 Franklin 31, 50, 508.
 Fraissinous 289.
 Franz v. Assisi 151, 152, 179, 623.
 Franz v. Sales 67, 128.
 Freie deutsche Blätter 146, 149.
 Freud 520.

Frencinet, de 275.

Friedrich d. Gr. 283.

Fries 507.

Frohberger 189.

Frohhammer 105, 106, 108, 364, 481.

Fuchs 147.

Sunk 327, 483, 643, 644, 650, 654, 655, 659, 665.

G.

Gabriels 39, 43, 95.

Galilei 604.

Galle 389.

Galuppi 365.

Gardeil 572.

Garfield 44.

Garnier 572.

Gaudeau 116, 572, 621, 622, 661, 663.

Gaulois 264.

Gayraud 572.

Gebert 154, 594, 646 f.

Gelli 514, 562.

Gentile G. 661.

Geoffroy 425.

Georgel 21.

Giacosa 633.

Gibbons 37, 52, 71, 77, 80, 81, 84, 87, 88, 96, 99, 102, 112, 124, 129, 131, 132, 158, 183, 187.

Gilmarn, Shea 93.

Gioberti 21, 105, 365, 481.

Giordano Bruno 474, 478.

Giornale d' Italia 635.

Giran 408.

Girgensohn 496, 524, 530, 531.

Gladstone 78, 607.

Glaube, Herzensglaube und Erkenntnisglaube 228, „Lebendiger“ Glaube 595.

Glaube, Luther 556, Pietisten 556, Kant 557 f., Moderne Protestanten 560, Modernisten 562 f., Katholiken 565 f.

Glaube und Orthodoxie 573 f.

Glaubensneigung, fromme 228 f.
 Glaubwürdigkeitsurteil 231 f.,
 Seine Gewißheit absolut und
 relativ 237 f.
 Glennon 100.
 Glück 246.
 Gnostizismus 305 f.
 Gottesbeweise, aus der Zweckmäßig-
 keit 414 f., Bewegung 420 f., Zu-
 fälligkeit 431 f., abgestuften Voll-
 kommenheit der Welt Dinge 433 f.,
 Kants Einwürfe 435 f.
 Goerres 289.
 Goethe 16, 313, 406, 423, 454, 510.
 Goeß 39.
 Gouau 265, 274, 509.
 Gomperz 308, 322.
 Gout 628, 631 f., 639.
 Gouthé-Soulard 130.
 Gouau, G. 123, 125, 128.
 Göze 508.
 Graf, A. 13, 594.
 Grandmaison, de 572.
 Grande Revue 638.
 Graßmann 271.
 Grattr 256, 365, 481.
 Gregor VII. 200, 201, 596.
 Gregor XVI. 34, 109, 197.
 Gregor v. Naz. 680.
 Grière-Becker 646.
 Grissparzer 347.
 Grimm 547.
 Grisar 134, 135, 201.
 Groot 405, 409, 411, 413.
 Guardian 638.
 Guéranger 128.
 Günther 105, 306, 462, 481, 601.
 Gutberlet 289.

H.

Händler 81, 82.
 Häxsel 3, 10, 17, 289, 420, 421, 425,
 426, 478.
 Hagar 199.
 Hagenbach 511.
 Haldimann 319.

Häuser, Modernismus.

Haller 289, 439.
 Hamann 419, 507.
 Harduin-le-Veau 626.
 Härent 572.
 Harnack 2, 131, 192, 315 f., 568, 612,
 613, 625, 668, 683.
 Hartmann 2, 391, 449, 461, 470,
 479, 488, 531.
 Hasckell 84.
 Hauptmann 15.
 Hauviller 148, 149.
 Hawthorne 61.
 Hecker 53, 65 f., 75, 81, 103, 113,
 127 f., 132, 133, 140, 141, 159 f.,
 180, 246, 280, 288, 633.
 Hebert 405, 408.
 Heffele 643, 644, 650.
 Hegler 76, 177.
 Hegel 2, 21, 58, 199, 252, 289, 314,
 315, 358, 365, 366, 387, 399, 400,
 450 f., 458, 474, 478, 479, 512,
 531, 532, 586, 595, 625, 675.
 Hein, Elise 148.
 Heine 2.
 Heiner 149, 645, 646.
 Heinze 448.
 Héloïse 265.
 Helvetius 289.
 Hemann 358, 362.
 Hempel 406.
 Hennemann 247, 248.
 Heraclit 455, 458.
 Herbart 315, 454, 531.
 Herder 425, 443, 507.
 Hergenröther 106.
 Hertling 294.
 Hermes 105, 228, 229, 306, 481.
 Hermogenes 305.
 Herrlichkeiten der göttlichen Gnade
 67.
 Herrmann 315, 496, 561, 562.
 Herzog 660.
 Hettinger 289, 290.
 Hewit 81.
 Hibbert Journal 516, 628, 638, 639,
 642.

- Higginson Thom. W. 83, 85,
 Hilaire, St. 425.
 Hill 36.
 Hillel 534.
 Hiltz 16, 49, 246.
 Hiptmair 147.
 Hirsch 82.
 Hirtzel 411.
 Hoar 36.
 Hobbes 392.
 Hochland 643.
 Hoensbroech 238, 271.
 Höfding 406.
 Hoffmann 93, 147.
 Höhler 142.
 Holden 105.
 Holl 677, 679.
 Home and foreign Review 106,
 108.
 Homer 17, 527, 603.
 Horn 457.
 Horatio 532.
 Horwicz 401.
 Houtin 21, 41, 43, 110, 122, 123,
 129, 130, 163, 173, 177.
 Howison 400.
 Hügel, von 515, 616, 628, 630 f.,
 635, 639, 641, 642.
 Hudson 320.
 Hughes 40.
 Hugo 650.
 Hugon 181.
 Huguenn 226, 234.
 Humanism 406.
 Humanität 10 f.
 Humboldt, Alex v. 422.
 Hume 238, 307, 313, 321, 331, 234,
 335, 336, 339, 358, 392 f., 446,
 478.
 Humelauer 668.
 Hult, d' 21, 125, 668.
 Hurter 105.
 Hughes 50, 62.
 Hupsmanns 16, 290, 293.
 Hurley 307, 321.
 Hyperkonfessionarismus 134 f.
- J. (J.)
- Jacobi 359, 360, 443, 507, 508,
 510.
 Jakob II. 28, 30.
 James 43, 372, 400 f., 413, 489 f.,
 492, 503, 516, 675.
 Jänide 512.
 Janßen 310.
 Jaricot, Mlle 48.
 Jaurès 275.
 Jeroboam 682.
 Jesuiten 39, 139 f.
 Jeunesse catholique 277, 278.
 Jeunesse laïque 275.
 Ignatius, hl. 180, 516, 633.
 Ilias 420.
 Illustrazione italiana 661.
 Immanenzlehre 476.
 Immanenz der Erkenntnis 479 f.,
 536 f.
 Immanenzphilosophie 259.
 Immortale Dei 111, 212.
 Index 171 f.
 Inferiorität 137 f.
 Innozenz III. 593.
 Innozenz XI. 231.
 Innsbrucker Zeitschrift 201.
 Institut catholique 611, 632.
 Interkonfessionalismus 185 f, 215 f.
 Intellektualismus 328.
 Internationale Wochenschrift 329,
 399, 642, 645, 682.
 Jogand-Pagès 139.
 Johann, hl., vom Kreuze 67, 179.
 Joseph II. 200.
 Joseph, hl., der Heilige unseres Jahr-
 hunderts 178.
 Journal des Débats 87, 621.
 Journal de Genève 625, 659, 677,
 681.
 Ireland 37, 41, 46, 47, 52, 77, 81,
 84, 92, 93, 95, 96 f., 113, 121, 122,
 129, 131, 140, 145, 158, 159, 161,
 162, 167, 176, 177, 186, 629.
 Irenäus 597, 682.
 Irische Brigade 45.

Hoard 130.
Justinus 128, 224, 233, 288.
Julian d. Apost. 4.
Jülicher 625.
Junius 661.
Justice sociale 128.

K.

Kaiphaz 544.
Kafan 245, 317, 531.
Kalthoff 12, 311.
Kant 2, 19, 21, 58, 120, 151, 180, 233, 238, 252, 254, 256, 257, 258, 260, 281, 289, 307, 313, 314, 322, 323, 330, 333, 334, 335, 337 f., 352 f., 367, 370, 377, 378, 381, 384, 387, 390, 392, 398, 399, 411, 419, 423, 426, 427, 435 f., 446, 454, 457, 460, 474, 478 f., 481, 483, 502, 507, 510, 512, 513, 515, 516 f., 557 f., 560, 573, 586, 593, 611, 625, 647, 667, 671, 675.
Karl I. 30.
Karl V. 203.
Karl der Große 215.
Karlstadt 310.
Karneades 309.
Karpocrates 305.
Katharina von Siena 179.
Katholik 168, 169, 248.
Katholizismus, religiöser 149 f.; Dulgärkatholizismus 140; Magarinekatholizismus 153; männlicher Katholizismus 175 f.
Kattenbusch 315, 511.
Käfer 96, 99.
Kausalitätsdrang 525 f.
Kausalitätsgesetz 390 f.
Keane 52, 77, 80, 81, 82, 84, 86, 87, 96, 97, 129, 157.
Keller 271, 453.
Kenrick 50.
Kent 631.
Keppler 600, 604.
Keppler 150, 153.

Keshoub Chunder 82.
Ketteler 112.
Kidd 276.
Kiefl 458, 643.
Kind 509.
Kinlen 36, 44.
Kirby 69.
Kirche, die streitende 1, 610, 612.
Kirche und Staat 190 f.; Unterscheidung, ihre Ziele 190; Weltkirche 193 f.; Trennung von Kirche und Staat 197 f.
Kirchmann 445.
Kirn 513, 561.
Klassen 133, 146, 643.
Klee 481.
Klein 53, 54, 58, 62, 64, 113, 118, 120, 121, 123, 125, 127, 130, 141, 158, 161, 163 f., 167, 169, 174, 175, 177, 180, 629.
Kleutgen 291.
Klio 190.
Klinger 15.
Klüpfel 104.
Koch 650.
Köhler 645.
Koller 364.
Kolumbus 81.
Komitee der Hundert 36.
Könneriz, Baronin von 288.
Konradi 19.
Konstantin 199, 215.
Kopernikus 361, 362, 604.
Korwan 418.
Know-Nothings 34, 36.
Kräpelin 454.
Kraus 133, 148, 149, 642, 643, 644, 647.
Krause 443, 448.
Krausgesellschaft 146, 150.
Kreuzzug, der neuzeitliche 140 f.
Kronos 452.
Kübel 134, 153, 683.
Kuenen 131.
Külpe 15, 332, 411, 531.
Kunst, religiös gerichtet 15.

L.

Laacher Stimmen 130, 255, 383.
 Laaf, van 542.
 Laberthonnière 21, 257, 572, 580,
 618, 629, 632.
 Labouré 130.
 Lachelier 256, 365.
 Lacordaire 109, 110, 129, 256, 289, 290.
 Lady Herbert of Lea 288.
 Lafanette 45, 46.
 Lafitte 319.
 Lagrange 668.
 Lamaré 425.
 Lamennais 109, 111, 197, 252, 253,
 257, 365, 480, 664.
 Lamentabili 22, 408, 556, 618, 634.
 Lampert 197.
 Lamp 39.
 Lang, A. 391.
 Lange 317, 384, 496.
 Laotson 681.
 Laotse 527.
 Laplace 321.
 Lasch 319.
 Lasserre 118.
 Lavigerie 111.
 Lebreton 319.
 Leclère 256, 260.
 Lecointre 20.
 Lefranc 21.
 Lehmann 33, 381.
 Lehramt der Kirche geschmälert 107.
 Leibniz 289, 415, 425, 457.
 Lémire 115, 116, 125, 128, 207.
 Lemme 245.
 Lenain 660.
 Lenormant 668.
 Leo XIII. 16, 21 f., 84, 101 f., 105,
 108 f., 112, 117, 126, 131, 132,
 157, 160, 167, 171, 180 f., 191,
 197 f., 203, 211, 213, 247, 274,
 277, 619, 627, 665, 681.
 Leo Tasil 137, 139, 144, 653.
 Leroy 257, 403, 408, 409, 412, 485,
 486, 519, 547, 572, 573, 578 f., 618.
 Leroy-Beaulieu 121, 125.

Lesêtre 572.
 Lessing 238, 289, 377, 378, 453, 507,
 508, 647.
 Lessius 272.
 Levé 125.
 Leverrier 389.
 Lexington 31.
 Liberalismus 108 f.
 Liguori 67.
 Lillen 154 f., 157.
 Lincoln 44.
 Lipps 531.
 Lippius 315, 531.
 Littré 253, 319, 664.
 Livingstone 286.
 Locke 313, 339, 392, 462.
 Locton 275.
 Lombardus 567.
 Loish 21, 117, 302, 321, 325 f., 408,
 483, 493, 501, 550, 555, 556, 573,
 574, 587, 590, 591, 595, 601, 609,
 611 f., 632, 644, 645, 646, 650,
 651, 659 f., 675, 678, 682.
 Lorenz, Theodor 399.
 Lorin, H. 121.
 Lorinser 331.
 Loti, P. 377, 378.
 Louis Philippe 274.
 Loñson, H., 78, 657.
 Loñson, P. 590, 655, 660, 661.
 Lubbock 18.
 Luca, de 212.
 Lucas 631.
 Ludwig XIV. 154.
 Luther 71, 105, 168, 194, 195, 233,
 243, 283, 309, 311, 505, 506, 509,
 556, 557, 561, 568, 662.
 Luzerner Memorial 100.

M.

Mabilon 515.
 Mach 317.
 Manser 309.
 Maignen 76, 86, 87, 88, 95, 125,
 129, 130, 165.
 Maimon 443.

Maimonides 289.
 Maine de Biran 390.
 Maître, de 115, 606.
 Malebranche, 255, 480.
 Mamiani 365.
 Mandel 495, 498, 529.
 Manning 37, 112, 140.
 Mantovani 365.
 Marcère, de 121.
 Marcion 4, 283, 305.
 Maret 365.
 Maryland 29f., 31, 44, 187.
 Massachusetts 28, 29, 32.
 Martyrologium 136.
 Marjilius Ficinus 478.
 Materialismus 4f.
 Mathew 639.
 Maumus 128, 234.
 Maurenbrecher 12.
 Maude Petre, Miß 634, 640, 641, 661.
 Mausbach 426.
 Mauflower 27, 28.
 Maymon 358.
 Mayr 600.
 Mazel 676.
 Mazzella 636.
 Melancthon 243.
 Ménégog 319, 321.
 Mercier 385, 552, 638, 667.
 Merry del Val 208, 616.
 Mermillod 72.
 Meßmer 96, 100.
 Metaphysik nicht mehr zeitgemäß 252f.
 Meurer 642, 645.
 Michaud 639, 642, 683.
 Michelangelo 394, 568.
 Michelet 327.
 Mignot 572.
 Minocchi 407, 408.
 Mill Stuart 392, 395.
 Milwaukee 36.
 Minimismus 105f.
 Mirari vos 109.
 Mission of catholics in America, the 177.

Modernismus, erstes Auftreten 21f.;
 Name 663; Ziel 665; Anstoß 666;
 Modernist, wer? 669f.
 Möhler 243, 310, 507, 599, 606.
 Molière 427.
 Monismus 477f.
 Montalembert 57, 72, 109, 110, 111,
 148, 197, 286.
 Montesquieu 281.
 Montgolfier 469.
 Month 627, 631f., 634.
 Montmartre 129.
 Moplan 45.
 Mullen 94.
 Müller, Fr. 21.
 Müller, H. 376.
 Müller, Jo. 383.
 Müller, M. 17, 18, 78, 83, 134,
 145f., 153, 534, 643, 644.
 Mun, de 121.
 Münchener Neueste Nachrichten 138.
 Murri 21, 207, 327, 328, 407, 514,
 554, 578, 645, 651, 655, 656.
 Mutschelle 364.
 Myers 489.
 Mystik der Angelsachsen 180.

N.

Nadab 682.
 Narfon, de 651, 659.
 Nathan der Weise 486.
 Napoléon 51, 420, 568.
 Native Americanisme 34, 35.
 Nationalkongreß der französischen
 Geistlichkeit zu Reims und Bourges
 114.
 Naudet 115, 117, 125, 128, 572.
 Néo-chrétiens 118f.
 Neptun 389.
 Nero 2.
 Nestorius 4.
 Neue Jahrhundert, das 149, 327,
 483, 484, 583, 584, 590, 643f.,
 646, 650, 654, 655, 656, 657, 659,
 660f., 666.
 Neue Philosophie 257.

Neue Züricher Zeitung 212, 683.
 Neumann 51.
 Newman 21, 57, 76, 81, 82, 296,
 297, 515, 516, 599, 604f., 608,
 628, 632, 668.
 Newton 289, 387, 424, 600, 604.
 Nicolas 290.
 Nicollier 665.
 Nießche 2, 7, 9, 11, 15, 289, 379,
 382, 406, 454, 498, 506.
 Nifolaus I. 3.
 Niobe 680.
 Nippold 249.
 Nißsch 513.
 Nizäa 277.
 Nollet 508.
 Non sine magno 40.
 North American Review 36.
 Nouvelle Philosophie 260.
 Nova et Vetera 328, 590, 627, 628.
 Nuova Antologia 13.

O.

Oberthür 104.
 O'Connell 81, 123, 127, 132, 160, 186.
 van Ockerhout 89.
 Odd Fellows 103.
 O'Dwyer 604.
 Oettingen, von 531.
 Offenbarung, natürliche und über-
 natürliche 539f. Durch Zeigen und
 Bezeugen 540f. Wortoffenbarung
 541. Öffentliche, allgemein ver-
 pflichtende Offenbarung 543f.
 Mechanische, psychologische Auf-
 fassung 553. Zwiegespräch oder
 Selbstgespräch? 554. Äußere Offen-
 barung 555.
 Offkionalisten 480f.
 Ollé-Laprune 119, 252, 264.
 Oppersdorf, Graf von 189.
 Origenes 82, 425.
 Ordensgelübde 165, 170f.
 Orpheus 15.
 Osborne 639, 642.
 Owen 55.

P.

Palen 296.
 Pantheismus, Werbekraft 447; Wesen
 448; eigentlicher und uneigent-
 licher 449; starrer und aufstei-
 gender Pantheismus 450f.; Ab-
 lehnung 458f.; Pantheismus und
 Religion 471.
 Papini 404.
 Parfer, 61, 74.
 Parmenides 450, 455.
 Pascal 120, 253, 255, 258, 265,
 270f., 279, 282, 293, 507, 515,
 516, 548, 635.
 Pascendi Dominici gregis 22, 23,
 476, 515, 536, 537, 538, 546, 555,
 562, 571, 585, 587, 597, 598, 611,
 618, 619, 635, 638, 642f., 646,
 649, 650f., 660, 664, 669, 675,
 676, 682, 683.
 Pascoli 16.
 Pasteur 422.
 Pastor des Hermas 191.
 Paturgent 30.
 Paul III. 593.
 Paulist, sein Charakter 166.
 Paulsen 310, 311, 315, 332, 365, 383,
 384, 389, 400, 447, 454, 473, 474.
 Pécaut 256.
 Pègues 572.
 Peirce 400.
 Penn 29, 42.
 Peoria 100.
 Perseveranza 653.
 Périès 102, 126.
 Périn 664.
 Perojo 365.
 Persönlichkeit Gottes 459f.; Allperson
 und Überperson 464f.
 Pesch 289, 364, 569.
 Peschel 18.
 Pessimismus 15f.
 Peter von Alcantara 180.
 Petit Journal 121.
 Petit, Mme 48.
 Petitot 255.

Petit temps 661.
 Peutinger 364.
 Pen=Ordeiz 407.
 Pfeleiderer 315, 322, 454, 532.
 Pfenningsdorf 16, 19, 499, 503f.,
 512, 524, 531, 532.
 Pflicht 441.
 Pfälf 76, 177.
 Picot 121.
 Picus v. Mirandola 478.
 Pie 663.
 Pilot 631.
 Pinski 444, 445.
 Pioda 43, 44, 45, 49.
 Piou 121.
 Pius VII. 40, 200.
 Pius IX. 69, 197, 198.
 Pius X. 16, 22, 23, 117, 181, 183,
 197, 202, 207, 533, 545, 619, 621,
 625, 636, 638, 658, 661, 664, 669,
 676, 681, 683.
 Phänar 199.
 Philantropist, The 55.
 Philippi 531.
 Philon 309.
 Photius 168.
 Plato 307, 365, 376, 457.
 Plotinus 309, 449.
 Plutarch 308.
 Plymouth 28.
 Poßle 102, 126.
 Poincaré 275.
 Politik und Konfession 217f.
 Politiker, seine eigentlichen und nächsten
 Leitmotive 202.
 — seine negativen und positiven
 Pflichten gegen die Kirche 203f.
 Pomponatus 478.
 Popular Science Monthly 400.
 Porphyrius 289.
 Portalié 572.
 Positivismus und Apologetik 282f.
 Postulate d. praktischen Vernunft 442.
 Potomac 29.
 Praestantia 618.
 Prellwitz 469.

Preuß 130.
 Prezzolini 604, 667.
 Priscillian 477.
 Programma 325, 484, 485, 594.
 Proklus 596.
 Protagoras 308, 362, 406.
 Proud'hon 58.
 Prévôt Marcel 119.
 Providence 29.
 Providentissimus Deus 21.
 Pufen 106.
 Pyrrhon 308, 329, 331.
 Pythagoras 365.
 Pythia 672.
 Pythodoros 309.

Q.

Quäker 28.
 Quatrefores, A. de 18.
 Quellbezirk der Religion 482f.
 Quellmotiv der Religion 494f.
 Question of nationality, The 94.
 Questions of the Soul 72.
 Quéneux 128.
 Quinzaine 125, 128, 253, 572, 630.

R.

Rade 556, 561.
 Raffael 11.
 Ralliés 112.
 Rambler, The 106.
 Rampolla 90, 97.
 Ranc 626.
 Ranke 197.
 Raphael 419, 585.
 Raphaelsblatt 99, 100.
 Raphaelsvereine 97f.
 Rasse, lateinische und angelsächsische
 179f.
 Rauwenhoff 531.
 Rautenstrauch 104.
 Rebing-Biberegg, von 89.
 Reformkatholizismus 145f.
 — ist nicht Modernismus 145f. Re-
 formimpulse 150. Reformvorschlüge
 Schells 142f.

- Reginald 272.
 Reide 443.
 Reif 364.
 Reimarus 307, 311, 313.
 Reinach 625, 650.
 Reinhold 358.
 Reinte, 345, 351, 386.
 Reischle 317, 497.
 Relativismus 596f.
 Religion, Definition nach Kant 445;
 Quellbezirk 482 f., 516 f., Quellmo-
 tiv 494 f., 522 f., Grund- und Leitart
 505 f., 529 f.; Definition der Religion
 533 f.
 Religion der Modernen 12.
 Religionsparlament in Chicago 77 f.
 — in Paris 124 f.
 Religionspsychologie, Methode 502 f.
 Religion und Politik 116 f., 201.
 Renaissance 134, 135, 145, 146.
 Renan 2, 252, 286, 287, 289, 319,
 321, 322, 566, 596, 625, 668.
 Renouard 130.
 Renouvier 256, 281, 365.
 Rerum novarum 112.
 Reuß 131, 364.
 Revilla, de la 365.
 Reville 18, 624.
 Revue de Paris 87, 124, 125, 126.
 Revue des deux Mondes 89, 92,
 121, 127, 131, 265, 267 f., 274,
 286 f., 586, 597.
 Revue du Clergé Français 128, 630.
 Revue encyclopédique 114.
 Revue générale 123, 139.
 Revue internationale de Théo-
 logie 134, 639, 642, 683.
 Revue historique 666.
 Revue moderniste internationale
 408, 654 f., 678, 682.
 Revue pratique d'apologétique
 552.
 Revue Thomiste 181.
 Richard 126, 613.
 Richard Bland 43.
 Richmond 632.
 Rinnovamento 327, 328, 408, 485,
 515, 516, 552 f., 563, 564, 574,
 576, 578, 634 f.
 Riou, Gaston 650, 651.
 Ripley 59, 61, 62, 74.
 Ritschl 245, 246, 315, 496, 497, 499,
 512 f.
 Rivista contemporanea 365.
 Rivista cristiana 642.
 Rive, de la 288.
 Robespierre 3, 20.
 Rodriguez 176.
 Rocquain 268.
 Rochambeau 46.
 Rod, Ed. 118.
 Rhode-Island 29, 32, 43.
 Roger W. 29.
 Romagnosi 365.
 Ronge 168.
 Rosa 562.
 Roosevelt 36, 48.
 Rosegger 249.
 Rostoff, G. 18.
 Rösler 147.
 Rosmini 105, 148, 365, 481, 515.
 Rothenslue 481.
 Rousseau 2, 111, 128, 255, 256, 270,
 289, 507, 663.
 Roussel 572.
 Roquer-Collard 285.
 Ruef 104.
 Runze 317.
 Runsbrod 67.
 Rnan 53, 186.

S.

- Sabatier, A. 84, 252, 315, 319, 321,
 491, 494, 496, 499, 512, 548, 550,
 572.
 Sabatier, Paul 622 f., 628, 650, 661,
 675.
 Sacred books of the East, The 83.
 Sacrorum Antistitum 680.
 Sadlier 93.
 Sägmüller 197.
 Sakramente 609.

- Salomon 540.
 Saltet 660.
 Sam 45.
 Sandan 489.
 Sandhez 270, 271.
 Santa-Jé 39.
 Sangnier 116f.
 Sapientiae christianae 111.
 Satolli 36, 47, 126, 160, 162.
 Scaramelli 67.
 Schanz 289, 290.
 Scheeben 67, 105, 176.
 Scheingott Kants 441.
 Schell 21, 133, 137f., 144, 145, 146,
 163f., 177, 246f., 294, 458, 459f.,
 525, 591, 629, 642f., 655.
 Schelling 2, 58, 314, 358, 366, 387,
 443, 454, 478, 479.
 Scherer 318, 586.
 Schiel 395.
 Schiffini 538.
 Schiller 406, 419, 489, 516, 559.
 Schleiernmacher 21, 243, 244, 315, 473,
 495, 509f., 522, 523, 572, 573
 675.
 Schliel 42, 49.
 Schmid 253.
 Schmidt 365.
 Schneller 277.
 Schniger 149, 407, 583, 645, 646,
 650, 671, 675.
 Scholastik 636f.
 Schopenhauer 2, 5, 10, 314, 352,
 366, 392, 399, 400, 446, 449, 470,
 479, 488, 585, 675.
 Schorderet 72.
 Schrift, hl. 609, 619.
 Schröder 91, 101, 102, 105, 108
 126, 168, 169.
 Schrörs 147.
 Schulz 245, 496.
 Schulze-Aenesidemus 443.
 Schüren, van der 104.
 Schwab 54.
 Schwarzenberg, von 89.
 Schweizer 315.
 Schweizerische Rundschau 277, 308.
 Science of religion, the 83.
 Scotus Erigena 477.
 Sea Gilmart 31.
 Seelenleitung 162f.
 Segeffer, v. 211.
 Seitz 248, 249.
 Selva 327, 583, 633.
 Semeria 21, 632.
 Senestrey 148.
 Sertillanges 572.
 Sextus Empiricus 308, 309, 391.
 Shakespeare 603.
 Shaftesbury 507.
 Shannon 41.
 Sherman, W. 43.
 Shinnors 95.
 Sidenberger 153, 650.
 Siebed 496.
 Siebert 176, 318.
 Sighele 661.
 Sillon 116f.
 Simeoni 103.
 Simon, R. 515.
 Sinnesenergien, speziifische 383.
 Sinneserkenntnis 381f.
 Smith 49.
 Socrates 82, 305, 387.
 Söderblom, 329, 565.
 Sohm 569.
 Sotion 308.
 Soto 203.
 Southey 506.
 Soziale Vorzüge des Christentums
 284f.
 Spalding 56, 154, 155, 186.
 Spartacus 678.
 Spencer 233, 252, 320f., 330, 367,
 368f., 392, 505, 517, 518.
 Spider 316.
 Spindler 105.
 Spinoza 279, 289, 311, 312, 315,
 415, 450f., 458, 474, 478, 479,
 510.
 Spitta 15.
 Sprechen 541.

Staat 186, 197, 376.
 Staatskatholizismus 134.
 Stanlen 82.
 Starbuck 503, 504.
 Staudenmeier 481.
 Steeg 256.
 Stefano 656.
 Stein 401.
 Stillwater 90, 101, 102.
 Stone 36.
 Strauß 2f., 8, 16, 238, 242, 289,
 313, 603.
 Sulzer 415.
 Sufo, h. 67, 465.
 Switalski 400f., 406, 411.
 Synlabus, f. Tragweite 147,
 „ d. neue 22.
 Symbolismus der Dogmen 572f.

T.

Tablet 631.
 Taine 267, 319, 391.
 Tailandier 276.
 Talmud 271.
 Tasso 569.
 Tauler 67.
 Tavernier 572.
 Taylor 44.
 Temps 681.
 Tenedos 681.
 Tennemann 308.
 Tennessee 44.
 Tertullian 192, 288, 297, 518.
 Testa 365.
 Testem benevolentiae 101, 105,
 131f., 168, 171, 172, 181, 184,
 247.
 Texas 39.
 Thamin 253.
 Theresia, hl. 67, 180.
 Thomas, hl. 224, 230, 233, 236, 240,
 250, 254, 288, 365, 385, 397, 474,
 477, 480, 518, 527f., 540, 566,
 567, 580, 683.
 Thomas O'Gorman 31, 81, 92f.
 Thoreau 61.

Thureau-Dangin 105, 612, 617, 623.
 Tiberius 191.
 Tiele 18.
 Tocqueville 32, 33, 45, 49, 285.
 Toleranz 210f.
 Tolland 289.
 Tolstoi 16, 286.
 Tonquédec, de 409, 412.
 Torquemada 368.
 Traditionalisten 480.
 Trajnor 36.
 Trendelenburg 454.
 Tröstsch 14, 315, 515, 531, 642, 682.
 Trond, St. 67.
 Trusteismus 39, 40.
 Tugenden, aktive und passive 173f.,
 181f.
 — natürliche 177f., 184f.
 Turinaz 112, 128, 130, 572.
 Turmann 123, 125.
 Turmel 660.
 Türmer 143.
 Tychō de Brahe 314.
 Tylor 18, 628.
 Tyrell 21, 328, 492, 493, 501, 515,
 516, 551f., 563f., 570, 575f.,
 583, 587, 601f., 618, 626f., 645,
 651, 654, 660f., 677, 678, 682.

U.

Ubaghs 480.
 Übel, f. Erklärung 471.
 Überweg-Heinze 360.
 Ullathorne 108.
 Ultramontan 149.
 Ultramontanismus 148f.
 Union League Club of Chicago 46.
 Univers 114, 121, 128, 129.
 Unterbewußtsein 487f., 519f.
 Upanishad 449.
 Uranus 389.
 Ursulinerinnen 34.
 Urteile, synthetische, a priori 336f.
 Von Kant falsch definiert 338f.
 Existieren nicht 341.

V.

Vacant 34, 234.
 Vacherot 478.
 Valentin 283.
 Valentini 563.
 Valentinian 31.
 Valentinus 305.
 Valera 365.
 Vanini 478.
 Vasquez 272.
 „Vaterland“ 653.
 Vaticanum 21, 164, 175, 227, 229,
 231, 232, 235, 236, 247, 565, 568,
 601.
 Vatte 315.
 Varnhagen von Ense 457.
 Vaughn 627, 630, 632.
 Veda 449.
 Velasquez 568.
 Ventura 480.
 Vermeersch 212, 664.
 Vermont 44.
 Veronius 105.
 Verwenen 682.
 Veuillot L. 57, 110, 112, 128, 213.
 Villalobos 272.
 Villeroq 469.
 Vinzenz v. Serin 599, 601.
 Vinzenz v. Paula 180, 200.
 Virchow 422.
 Virgil 190.
 Viviani 2.
 Vogt, Karl 8.
 Vogüé M. de 16, 118, 121, 266,
 270, 273.
 Volkelt 382, 454, 474.
 Voltaire 2, 238, 256, 283, 286, 289,
 377, 585, 596, 624, 683.
 Vos, de 100.
 Vossen 289.

W.

Wagner 15.
 Wahrheitsbegriff bei den Schola-
 stikern 397, bei Kant 398, bei den
 Pragmatisten 399f. Die Wahrheit

besteht nicht im Nutzen 409f. Es
 gibt eine absolute Wahrheit 411f.
 Währmund 133, 149, 154, 650.
 Walch 309, 310.
 Ward 105, 108, 321, 632.
 Washington 31, 45, 46, 50, 51, 81,
 98, 123, 126, 165.
 Weber 134.
 Weedin Register 630.
 Wehrle 572.
 Weinle 317.
 Weingärtner 487.
 Weininger, O. 423.
 Weishaupt 104.
 Weiß, P. 176, 289, 290, 364, 416, 625.
 Weizsäcker 131.
 Werdephilosophie 455f.
 Wesley 506.
 Wellhausen 131, 668.
 Welti 211.
 Werkmeister 104.
 Whigs 33.
 White 29.
 Whitefield 506.
 Wilhelm von Oranien 30.
 Will 98, 99, 100, 101, 103.
 Wilfred Monod 319.
 Willems 383, 384.
 Willmann 308, 332, 339, 357, 364,
 398, 451, 454.
 Winkelmann 507.
 Wiseman 68, 288.
 Witten 68.
 Wittola 104.
 Wolf 334.
 Wright 55.
 Wunder als Kriterium der Offen-
 barung 249; Modernisten 608.
 Wundt 383, 384, 400, 454, 464, 502.
 Wngewa de 329.

X.

Xaver, Fr. 286.
 Xavier, P. 641.
 Xenophanes 308, 450, 458.

η.
 Nankees 34.

ζ.
 Zadoc-Kahn 125.
 Zachäus 433.
 Zarathustra ζ, 498.

Zardetti 96.
 Zelter 406.
 Zentrum 189, 207.
 Zimmermann 255, 568.
 Zirkel, Der 663.
 Zola 118, 119, 270, 271, 275.
 XX. Jahrhundert, Das 146, 683.

Einleitung.

Das Erwachen der Zeit zur Religion.

1. In erhabenem Bilde vergleicht der Prophet die Kirche dem „Berg des Hauses des Herrn auf dem Gipfel der Berge und erhöht über die Hügel, und es strömen zu ihm alle Völker“.

Gleicht die katholische Kirche einem starren, toten Gebirge, dessen Flanken ihr Kleid nie ändern, auf dessen fahlen Fackeln alle Klänge des Lebens verstummt sind, ewiges Schweigen und dunkle, stille Wolken lasten? Oder ist sie ein Hochgebirge, das von buntem Höhenleben umflutet wird, hier einen traumdunkeln Arvenwald und lebensfrische Tristen erzeugt, dort ins blühende Silberkleid der Gletscher sich hüllt, ein Hochgebirge, um dessen Grate und Gipfel Wolken und Winde jagen, Schneewirbel sausen und Blitze lohen, während aus seinem Schoße Ströme des Segens zu Tal rauschen?

Die ungestörte Sabbatruhe erwartet die Kirche im Zelt der Ewigkeit. Für die Erdenzeit empfing sie vom Herrn nicht die Friedenspalme, sondern das Schwert. Soweit und so lange sie auf Erden pilgert, war und ist und wird sie immer sein die streitende Kirche.

Streitend nach außen gegen die feindlichen Gewalten der Verfolgung und Hemmung. Nie seit ihrer Gründung fehlte es an Zeiten und Ländern, wo die Kirche in ihren Rechten nicht irgendwie geschmälert wurde, wo sie nicht bald hier, bald dort die oppressive Hand des Staates fühlen mußte.

Streitend nach innen, indem die Kirche in unermesslich langer und zäher Arbeit darnach ringt, ihre Glaubens- und Sittenlehre mehr und mehr auszugestalten und in die Gesinnung und Tat der Völker einzuwoben, die Verwirrung und den Zwiespalt und

Widerspruch unter den eigenen Kindern zu schlichten: dem mächtigen Baume gleich, dessen Leben emporwallt zur Blüte und gesegneten Frucht und zugleich gegen alle Feinde seines Wachstums und Gedeihens einen rastlosen Kampf führt.

In diesem zähen Kampf nach innen und außen zeigte die Kirche eine Anpassungsfähigkeit, aber auch eine Stetigkeit und Widerstandskraft, die dem Denker ein Geheimnis bietet. Sie überstand die Leidensnacht der drei ersten Jahrhunderte, wo die heidnische Roma in zehnmahliger Verfolgung wie eine Wölfin sie zerfleischte. Sie entrann um die Wende des ersten Jahrtausends dem wilden Meer des saeculum obscurum, wo die Wogen der Unbildung und Verkommenheit an die höchsten Masten der Barke Petri emporschlugen. Sie sah im 11. Jahrhundert die morgenländische Kirche wie eine ungehorsame Tochter grollend von ihr scheiden, dann die Kirche des Abendlandes den schmerzvollen Wirren des großen Schisma anheimfallen. Es kamen die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, um ihre Ehre und ihre Lehre in gefährlichster Weise anzutasten; es kam die Revolution und mit ihr Raub und blutige Verfolgung, schlimmer als in den Tagen Neros.

Unter allen Jahrhunderten mag aber das Herz der Kirche keines schmerzlicher verwundet haben als das neunzehnte. An seiner Schwelle erscholl noch die Losung der Enzyklopädisten: „Écrasez l'infâme!“ An seinem Ausgang erklang in der französischen Kammer Vivianis Ausruf: „Des Himmels Lichter haben wir ausgelöscht und den Menschen gezeigt, daß er leer ist.“ Die Kirche fand im 18. und 19. Jahrhundert manchen Tabor, aber auch manches Golgatha. Wir sehen, wie Kant, Fichte, Schelling, Hegel dem Baum des Christentums die blühende Art der Philosophie an die Wurzel legen; wir hören das Hohlnachen Voltaires, Rousseaus stolze Deklamationen gegen alles was Kirche heißt, hören die Baur, Strauß, Renan mit ihrer Kritik wie Holzwürmer im heiligen Zedernhain der Evangelien bohren. Wir vernehmen, wie Schopenhauer, von Hartmann das düstere Lied des indischen Pessimismus mit Lästerungen gegen den persönlichen Gott anstimmen. Heine singt seine Spottlieder auf das Jenseits und Nießsche verkündet in seiner antireligiösen Tobsucht: „Den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit soll man wie die ersten

Zähne verlieren; dann wächst einem erst das rechte Gebiß.“¹⁾ „Tot sind alle Götter; nun wollen wir, daß der Übermensch lebe.“²⁾ Und wiederum: „In der Tat, wir Philosophen und ‚freie Geister‘ fühlen uns bei der Nachricht, daß der ‚alte Glaube tot‘ ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung — endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist; endlich dürfen unsere Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen; jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt; das Meer, unser Meer liegt wieder offen da; vielleicht gab es noch niemals ein so offenes Meer.“³⁾

Das 19. Jahrhundert beschließt der vierfache Doktor Haedel, der, von philosophischen Säuglingen beklatscht, auf das Feld der Philosophie sich verirrt, das Pfauenrad des mechanistischen Darwinismus schlägt und wähnt, damit jeden Ausblick und jeden Wunsch nach dem Jenseits ein für allemal abgeschnitten zu haben. Nun darf E. Düring als Arbeitsprogramm der Neuzeit verkünden: Abstreifung alles Asiatismus — d. h. aller Religiosität! „Um das Summarium von allem in ein Schlagwort zu fassen, so wird es sich in Asien wie bei uns um äußere und innere Durchführung von Antireligion handeln und zwar in doppeltem Sinne der griechischen Präposition anti, nämlich im Sinne von gegen und von anstatt. — Alle Religion, also auch einschließlich der germanischen Altertümer, steht im Akkusativus, derb deutsch: im Anklagefall.“⁴⁾

Über dem Massenchor der Ungläubigen und Kirchenfeinde blüht als Dirigentenstab von Zeit zu Zeit das Schwert des Kulturkampfes, geschwungen von der Hand eines Robespierre, Bismarck, eines Cavour und Combes, heute von Espartero in Spanien, morgen von Zar Nikolaus I. in Rußland — jetzt in Amerika, dann in Portugal, von Ecuador bis China!

1) Werke XI, 17.

2) Zarathustra S. 115.

3) Fröhl. Wissenschaft Aphor. 343.

4) E. Düring, Der Ersatz der Religion durch Vollkommenes. Leipzig 1906. S. 220.

2. Wenn der Atheismus der Neuzeit auf dem Sichelwagen der Wissenschaft wie ein stolzer Schnitter in die Reihen der Gläubigen bricht, so trauert die Kirche wohl um manche fallende Seelenblüte, aber für ihr eigenes Leben bangt sie nicht. Nicht das Mal des Todes, sondern das Siegel der Unsterblichkeit leuchtet von ihrer Stirne. Die Mauern der Stadt Gottes stürzen nicht, obgleich die Fanfaren des Unglaubens von allen Winden schmettern: „Wissenschaft! Wissenschaft!“ Die Kirche ist zu alt, um vor Feinden zu zittern. Zu viele Gegner sah sie unter der Maske der Wissenschaft schon anstürmen und fallen. Was ist die Kirchengeschichte anderes als eine Leichenhalle der Kirchenfeinde? Bei einem Gang durch dieselbe lesen wir die Grabschriften von Männern, welche einst die ganze Christenheit mit ihrem Lärm erfüllten: Hier liegt Marcion, hier liegt Arius, hier liegt Julian, hier liegt Donatus, hier liegt Nestorius, Eutyches, hier ist das Massengrab der Albingenser, der Wittlesiten, der Hussiten...

Auch mit ihren neuesten Widersachern wird die Kirche fertig werden. „Machet es nur voll, das Maß eurer Väter“⁵⁾; „Siehe, die Füße derer, die deinen Mann begruben, sind vor der Tür und sie werden [auch] dich hinaustragen.“⁶⁾ Denn mehr und mehr erwacht die Zeit zum Bewußtsein, daß alle Ersatzversuche für Kirche und Religion, die seit hundert und mehr Jahren angepriesen wurden, sich als ungenügend erwiesen, und daß Religion und Kirche dem Menschengeschlecht unentbehrliche Begleiterinnen sind.

3. Untauglich als Ersatz für Religion und Kirche zeigte sich zunächst der Materialismus.

Keiner hat beredter, anspruchsvoller und erfolgreicher sich erkühnt, von den Zinnen des 19. Jahrhunderts das Banner des Christentums herunterzuholen und dasjenige des Materialismus zu hissen, als Strauß in seinem Buche: Der alte und der neue Glaube⁷⁾. Was er schrieb, sprach er im Namen der „Wir“:

⁵⁾ Mt. 23, 32: „Et vos implete mensuram patrum vestrorum.“

⁶⁾ Apg. 5, 3.

⁷⁾ Der alte und neue Glaube. Bonn, 12.—14. Auflage. „Das religiöse Gebiet gleicht dem Gebiete der Rothäute in Amerika, das, man mag es beklagen oder mißbilligen soviel man will, von deren weißhäutigen Nachbarn

„Wir gehören den verschiedensten Berufsarten an, sind keineswegs bloß Gelehrte oder Künstler, sondern Beamte und Militärs, Gewerbetreibende und Gutsbesitzer, und noch einmal, wie schon gesagt, wir sind unserer nicht wenige, sondern viele Tausende und nicht die Schlechtesten in allen Ländern.“⁸⁾

Im Namen dieser „Wir“ schreibt er den Katechismus der modernen Ideen, baut „die Weltstraße der Zukunft“⁹⁾, deren Richtung durch vier Grundfragen bestimmend. Sind wir noch Christen? lautet die erste Frage, und er antwortet: „Meine Überzeugung ist: wenn wir nicht Ausflüchte suchen wollen, wenn wir nicht drehen und deuteln wollen, wenn wir Ja Ja und Nein Nein bleiben lassen wollen, kurz, wenn wir als ehrliche, aufrichtige Menschen sprechen wollen, so müssen wir bekennen: wir sind keine Christen mehr.“¹⁰⁾

In zweiter Linie wird gefragt: Haben wir noch Religion? Strauß antwortet: „Wir fordern für unser Universum dieselbe Pietät wie der Fromme alten Stils für seinen Gott. Unser Gefühl für das All reagiert, wenn es verletzt wird, geradezu religiös. Fragt man uns daher schließlich, ob wir noch Religion haben, so wird unsere Antwort nicht die rundweg verneinende sein, wie

von Jahr zu Jahr mehr eingeengt wird.“ S. 93. — Etwas vorsichtiger hatte Schopenhauer gemeint: „Religionen sind wie die Leuchtwürmer; sie bedürfen der Dunkelheit, um zu leuchten. Ein gewisser Grad allgemeiner Unwissenheit ist die Bedingung aller Religionen, ist das Element, in welchem allein sie leben können . . . Glauben und Wissen verhalten sich wie zwei Schalen einer Wage: in dem Maße, als die eine steigt, sinkt die andere. . . Vielleicht daß sogar der so oft prophezeite Zeitpunkt bald da sein wird, wo die Religion von der europäischen Menschheit scheidet, wie eine Amme, deren Pflege das Kind entwachsen ist, welches nunmehr der Belehrung des Hofmeisters zufällt . . . Religionen sind Kinder der Unwissenheit, die ihre Mutter nicht lange überleben . . . Die Menschheit wächst die Religion aus wie ein Kinderkleid; und da ist kein Halten; es plagt. Glauben und Wissen vertragen sich nicht wohl im selben Kopfe; sie sind darin wie Wolf und Schaf in einem Käfig; und zwar ist das Wissen der Wolf, der den Nachbar aufzufressen droht . . . In früheren Jahrhunderten war die Religion ein Wald, hinter welchem Heere halten und sich decken konnten. Aber nach so vielen Fällungen ist sie nur noch ein Buschwerk, hinter welchem gelegentlich Gauner sich verstecken.“ Parerga und Paralipomena: Über Religion. Werke (Frauenstadt) VI, 370, 419 ff.

⁸⁾ A. a. O. S. 198.

⁹⁾ A. a. O. S. 254.

¹⁰⁾ A. a. O. S. 61.

in einem früheren Falle, sondern wir werden sagen: ja oder nein, je nachdem man es verstehen will.“¹¹⁾

Und an dritter Stelle: Wie begreifen wir die Welt? Es wird uns die Antwort: „Das Universum ist ins Unendliche bewegter Stoff, der sich durch Scheidung und Mischung zu immer höhern Formen und Funktionen steigert, während er durch Ausbildung, Rückbildung und Neubildung einen ewigen Kreis beschreibt.“¹²⁾ Also Materialismus im Gewande des Darwinismus.

An vierter Stelle folgt die Frage: Wie ordnen wir unser Leben? Da „der Ausblick auf ein unsterbliches, himmlisches Leben samt den andern Tröstungen“ für den, der „nur mit einem Fuße“ auf dem Straußischen Standpunkt steht, „unrettbar dahingefallen“, so malt Strauß einen Himmel auf Erden: neben unserem Berufe und dem Leben in der Familie und mit den Freunden, halten wir den Sinn möglichst offen für alle Interessen der Menschheit, sonnen uns am Vaterlande, treiben geschichtliche Studien, erweitern unsere Naturkenntnisse; „und endlich finden wir in den Schriften unserer großen Dichter, bei den Aufführungen der Werke unserer großen Musiker eine Anregung für Geist und Gemüt, für Phantasie und Humor, die nichts zu wünschen übrig läßt“.

„So leben wir, so wandeln wir beglückt.“¹³⁾

Beglückt? Bei diesem Worte hat es den Propheten des Materialismus doch gefröstelt. Gefröstelt zunächst ob der Ohnmacht des Unglaubens gegenüber den Gewissensbissen. Er schreibt: „Ja freilich, in dem Äther, worin unsere großen Dichter uns erheben, in dem Meer von Harmonien, das unsere großen Tonsetzer um uns ergießen, da entschwebt und löst sich jedes irdische Weh, da sehen wir auch wie durch einen Zauber alle Flecken hinweggetilgt, die uns sonst mit aller Mühe nicht gelingen will, von uns abzuwaschen. Doch das ist nur für wenige Augenblicke, es geschieht, es gilt nur im Reiche der Phantasie; sobald wir in die rauhe Wirklichkeit und das enge Leben zurückkehren, fällt auch die alte Not von allen Seiten uns wieder an. Gegen die Pein, die das Bewußtsein jener Flecken, die Vorwürfe des Gewissens uns bereiten, bietet das Christentum den

¹¹⁾ A. a. O. S. 97.

¹²⁾ A. a. O. S. 149.

¹³⁾ A. a. O. S. 199.

Verföhnungstod; dem ängstlichen Gefühle, in der Welt dem rohen Zufall preisgegeben zu sein, öffnet es die bergenden Arme des Vorsehungsglaubens; während es diese ganze trübe Erden-
nacht durch den Ausblick auf ein unsterbliches himmlisches Leben erhellt. Daß diese sämtlichen Tröstungen auf unserem Stand-
punkt unrettbar dahinfallen, haben wir gesehen, und muß jeder begriffen haben, der sich auch nur mit einem Fuß auf denselben stellt.“¹⁴⁾

Gefröstelt hat es Strauß weiter ob seiner Hilflosigkeit gegen-
über dem Universum. „Der Wegfall des Vorsehungsglaubens ge-
hört in der Tat zu den empfindlichsten Einbußen, die mit der Los-
sagung von dem christlichen Kirchenglauben verbunden sind. Man
sieht sich in die ungeheure Weltmaschine mit ihren eisernen, ge-
zählten Rädern, die sich tausend umschwingen, ihren schweren
Hämmern und Stampfen, die betäubend niederfallen, in dieses
ganz furchtbare Getriebe sieht sich der Mensch wehr- und hilflos
hineingestellt, keinen Augenblick sicher, bei einer unvorsichtigen
Bewegung von einem Rade gefaßt und zerrissen, von einem
Hammer zermalmt zu werden. Dieses Gefühl des Preisgegeben-
seins ist zunächst wirklich ein entsetzliches. Allein, was hilft
es, sich darüber eine Täuschung zu machen? Unser Wunsch
gestaltet die Welt nicht um, und unser Verstand zeigt uns, daß
sie in der Tat eine solche Maschine ist. Doch nicht allein eine
solche. Es bewegen sich in ihr nicht bloß unbarmherzige Räder,
es ergießt sich auch linderndes Öl.“¹⁵⁾

Anstatt der Vorsehung bietet Strauß „das lindernde Öl der
Weltmaschine“. Nießsche bemerkt boshaft: „Wie nennt man
doch das Öl, das an den Hämmern und Stampfen einer Maschine
niederträufelt? Und was würde es den Arbeiter trösten zu
wissen, daß dieses Öl sich auf ihn ergießt, während die Maschine
seine Glieder faßt?“¹⁶⁾

Endlich und am meisten fröstelt es den Bekenner des neuen
Glaubens beim Blick ins Jenseits: „Über den Ersatz, den unsere
Weltanschauung für den kirchlichen Unsterblichkeitsglauben bietet,
wird man vielleicht die längste Ausführung von mir erwarten,

¹⁴⁾ A. a. O. S. 251.

¹⁵⁾ A. a. O. S. 252.

¹⁶⁾ Unzeitgemäße Betrachtungen: D. Strauß, der Bekenner und
Schriftsteller. Werke. Leipzig 1895. I. S. 213.

sich aber mit der kürzesten begnügen müssen.“ Der Trost, den Strauß bietet, ist großartig. Er sagt: „Wer hier sich nicht selbst zu helfen weiß, dem ist überhaupt nicht zu helfen, der ist für unsern Standpunkt noch nicht reif.“¹⁷⁾ Punktum!

4. Dieses Frösteln hat seit Strauß unzählige andere befallen, und es ist heute schwer verständlich, daß eine so brutale, gedankenlose Doktrin wie der Materialismus, sich Philosophie nennen und gleich einer Epidemie um sich greifen konnte. Vorüber ist die Zeit, da Ludwig Andreas Feuerbach das ganze Wesen des Menschen und alle Wissenschaft glaubte in den eleganten Aphorismus fassen zu können: „Der Mensch ist, was er ißt“, da Karl Vogt das Problem des Geistes durch den Ausspruch erledigt zu haben wähnte: „Das Gehirn sondert Gedanken, Gefühle, Wollungen ab, gerade wie die Nieren Urin“; da Büchners Buch „Kraft und Stoff“ als unantastbares Evangelium begrüßt wurde — ein Evangelium des Blödsinnes, wie H. St. Chamberlain es nennt.

Freilich nicht in allen Kreisen ist diese Zeit vorüber. Bei manchen Gelehrten zweiter und dritter Hand darf der Materialismus immer noch Mohrendienste leisten; auch in einigen Schichten sozialdemokratischer Agitatoren. Sonderbar bleibt hier nur, wie gerade in diesen Kreisen so laut von der Würde, den Rechten, der Unantastbarkeit der menschlichen Person gesprochen wird, da doch der Mensch eine Persönlichkeit überhaupt nicht besitzen und weiter nichts sein soll, als ein armseliges Wirbeltier, ein Spielball blinder Naturkräfte! Unbegreiflich ist ferner, wie zähe hier an der rein materialistischen Geschichtsauffassung festgehalten wird. Als wäre die ganze Geschichtspragmatik eine Rechnung mit lauter bekannten Größen, als spielten die Imponderabilien keine Rolle, als wäre alles Leben, alle Kultur nur ein Niederschlag wirtschaftlicher Mächte und die ganze Weltgeschichte nur ein Kampf um die Futtermenge und den Futterplatz! Die führenden Historiker haben dieser Auffassung nie gehuldigt; sie haben immer anerkannt, daß auch andere Faktoren, insbesondere Religion und Freiheit auf die Menschengeschichte einen Einfluß geübt, für den alle Maßstäbe fehlen.

¹⁷⁾ A. a. O. S. 253.

Wenn übrigens alles und nur das geschieht, was naturnotwendig geschehen muß, wenn der Mensch über die Naturkausalität sich nicht erheben kann, wenn in uns und um uns nichts ist als blindes Schicksal, wozu dann die Propaganda für die rote Fahne? Wozu dieser laute, hartnäckige Appell an die Solidarität, an den Opfersinn der Arbeiter? Man ist hier Materialist um den Preis der Konsequenz!

5. Die bedeutenden Naturforscher stehen heute in großer Mehrzahl dem Lager der Materialisten ferne; soweit sie nicht christlich denken, mögen sie Psychophysiker sein oder pantheistische Monisten, oder Agnostiker, oder Idealisten oder Spiritisten — Materialisten selten. Die Schar der Vitalisten, d. h. jener Gelehrten, die im Lebensprozeß mehr erblicken als ein blindes Spiel rein mechanischer Kräfte, wächst. Die Zweckursachen, die einst Baco schöne, aber unfruchtbare Jungfrauen genannt und feierlich zum Tempel der Wissenschaft hinausgewiesen, kehren ehrenvoll dahin zurück. Je mehr man den Schleier der Natur lüftet, desto mehr findet man, daß sie feine, geistige Züge hat, daß der Materialismus mit seiner Atommechanik nur ein Nachtbild von ihr bietet.

Es genügte, daß Wissenschaft und Philosophie sich auf sich selbst besannen, um das Joch des Materialismus abzuwerfen. Wäre die Welt nichts anderes, als jenes schlotternde Gerippe von Atomen, das der Materialismus aus ihr gemacht, wäre der Materialismus wirklich das letzte Wort an die Welt, so würden, das empfindet auch der moderne Mensch, alle Sonnen des Trostes, zu denen das Menschenherz sich wendet, ausgelöscht. Dieses Trostlose der materialistischen Kultur schildert uns Nietzsche:

„Wie sieht nun der Philosoph die Kultur unserer Zeit an? Sehr anders freilich als jene in ihrem Staat vergnügten Philosophieprofessoren. Fast ist es ihm, als ob er die Symptome einer völligen Ausrottung und Entwurzelung der Kultur wahrnehme, wenn er an die allgemeine Hast und zunehmende Fallgeschwindigkeit, an das Aufhören aller Beschaulichkeit und Simplicität denkt. Die Gewässer der Religion fluten ab und lassen Sümpfe oder Weiher zurück; die Nationen trennen sich wieder auf das Feindseligste und begehren sich zu zerfleischen. Die Wissenschaften, ohne jedes Maß und im blindesten *laissez faire*

betrieben, zersplittern und lösen alles Festgeglaubte auf; die gebildeten Stände und Staaten werden von einer großartig verächtlichen Geldwirtschaft fortgerissen. Niemals war die Welt mehr Welt, nie ärmer an Liebe und Güte...

Es liegt ein Wintertag auf uns, und am hohen Gebirge wohnen wir gefährlich und in Dürftigkeit. Kurz ist jede Freude und bleich jeder Sonnenglanz, der an den weißen Bergen zu uns herabschleicht. Da ertönt Musik, ein alter Mann dreht einen Leierkasten, die Tänzer drehen sich — es erschüttert den Wanderer dies zu sehen: so wild, so verschlossen, so farblos, so hoffnungslos ist alles, und jetzt darin ein Ton der Freude, der gedankenlosen, lauten Freude! Aber schon schleichen die Nebel des frühen Abends, der Ton verklingt, der Schritt des Wanderers knirscht; so weit er noch sehen kann, sieht er nichts, als das öde und grausame Antlitz der Natur.“¹⁸⁾

Der menschliche Sinn strebt unwiderstehlich nach einem gewissen Abschluß der Weltanschauung, nach einem positiven Aufschluß über den Sinn der Welt und des Lebens; mit der kahlen Verneinung, mit dem sternlosen Welt- und Lebenshorizont, mit materialistischen Perspektiven gibt er sich naturgemäß nie zufrieden. Da boten denn doch die heidnischen Religionen eine Götterwelt, die im Menschenherzen ein Echo fand; sie boten einen Zug von Totenrichtertum und Gerechtigkeit im Jenseits, wodurch sie zur geistigen Führung des Volkes ganz anders geeignet waren, als die platten Systeme Epikurs und Haecfels.

6. Auch der Kultus der Humanität, gleichviel ob im Lichte der Kunst oder des sozialen Fortschrittes, vermochte für die Religion keinen Ersatz zu schaffen. Dieser Kultus verlangt, das Individuum müsse sich für die Spezies Menschheit opfern, der Einzelne müsse das Glück und den Fortschritt der künftigen Generationen vorbereiten helfen. Aber der Einzelne kannfüglich antworten: „Was ist diese Menschheit anders als ein Strom von Lärm, Mühsal und Leiden, der durch Raum und Zeit dahinflutet? Was gehen mich diese künftigen Geschlechter an, die mich nicht kennen, und die ich nicht kenne, und die vielleicht gar

¹⁸⁾ Unzeitgemäße Betrachtungen: Drittes Stück. Schopenhauer als Erzieher. Werte I, 420 ff.

nicht mehr sein werden? Ich leugne die Pflicht, mich für sie zu opfern!" Der Kultus der Humanität ist ein welkes Gebilde, wenn seine tiefste Wurzel nicht außer und über der Humanität liegt. —

Vom Kultus des „Ich“ und dem Kultus der Kraft, die man an die Stelle der Religion setzen wollte, lohnt es sich nicht zu reden. Das Erste, was ein Ersatzmittel der Religion haben sollte, fehlt ihnen völlig: sie sind kein Höchstes.

7. Alle Ersatzversuche der Religion bewiesen nur das Eine, daß es der Mensch ohne eine Religion nicht aushält, daß er etwas haben muß, was er anbeten kann. Keine Atheistenmaske vermag uns zu täuschen. Der ausgesprochenste Atheist kommt aus dem Stadium des Zweiflers nicht hinaus. Er hat immer seine Gottesleugnung gegen die Stimme in seiner eigenen Brust, gegen sein eigenstes, innerstes Selbst zu verteidigen. Er kommt, so sehr er es wünschen mag, nie dahin, die Religion zu ignorieren als etwas, was ihn gar nichts mehr angeht; er kommt nie zu einer runden, einwandfreien, gegen den Widerspruch seines eigenen Herzens gesicherten, ihm selbst genügenden Überwindung der Religion. Nießche schreibt:

„Glaubt man sich noch so sehr der Religion entwöhnt zu haben, so ist es doch nicht in dem Grade geschehen, daß man nicht Freude hätte, religiösen Empfindungen und Stimmungen ohne begrifflichen Inhalt zu begegnen, und wenn eine Philosophie uns die Berechtigung von metaphysischen Hoffnungen, von dem dorthin zu erlangenden tiefen Frieden der Seele auch zeigt und z. B. von „dem ganzen, sicheren Evangelium im Blick der Madonna bei Raffael“ spricht, so kommen wir solchen Aussprüchen und Darlegungen mit besonders herzlicher Stimmung entgegen; der Philosoph hat es hier leichter, zu beweisen; er entspricht mit dem, was er geben will, einem Herzen, welches gern nehmen will... Die wissenschaftliche Philosophie muß mehr auf der Hut sein, nicht auf Grund jenes Bedürfnisses Irrtümer einzuschmuggeln.“¹⁹⁾

8. Um nicht den Skorpion des Atheismus zu bieten, boten andere den Stein des Deismus. Aber indem sie wähten, mit

¹⁹⁾ Menschliches, Allzumenschliches I, Aphorismus 131.

diesem kalten, fernen Gebilde die Seele zu sättigen, haben sie deren religiöses Bedürfnis völlig verkannt. Wie? Gott sollte in seinem Himmel wohnen wie hinter einer chinesischen Mauer, über die hinaus er nie einen Blick wirft auf die Menschheit, über die hinein keines Menschen Fuß und Geist je gelangen kann? Oder lebt denn Gott in seiner Ewigkeit wie ein Schattenkönig, der nichts zu regieren hat als höchstens sich selbst? Weilt er auf einer fernen Insel, von wo er keinen Laut zu den Geschöpfen sendet und keinen Laut von den Geschöpfen vernimmt? Gleichet er einem Hotelbesitzer, der 6000 Fuß über dem Meer einen Palast hingebaut, aber keine Gäste erwartet und keine bekommt? Ein solcher Gottesbegriff war schließlich sogar den Männern der französischen Revolution zu fade. Die Menschenseele will einen Gott, der ihr nahe ist, dessen Vorsehung wie ein liebes Vaterauge über ihrem Leben glänzt, dessen Ohr auch dem geheimsten Flehen nicht verschlossen bleibt.

Es war also zu früh, wenn man seit einem Jahrhundert der Religion das Sterbekleid gerüstet, den Sarg gezimmert, die Leichenrede einstudiert und sich zu ihrem Begräbnis angeschlossen hatte. Denn siehe! Die vermeintlich Tote richtet sich in vollem Leben auf. Oder ist nicht die Gegenwart Zeuge des Schauspielers, wie die Religion auflebt und wächst?

Albert Kalthoff, der einst vielgenannte Bremer Pastor, schreibt: „Tatsächlich bildet die Religion immer mehr und mehr den wenn auch oft verborgenen Mittelpunkt, dem die ganze Literatur der Modernen zustrebt, daß heute kaum ein Buch mit tieferem Gehalt gefunden wird, in dem nicht religiöse Töne angeschlagen werden, wenigstens anklingen und durchklingen. Das ist ein gutes Zeichen, ein großes Zeichen der Zeit.“²⁰⁾

Max Maurenbrecher behauptet: „Es ist keine Frage, daß das Suchen und Sehnen nach Religion in unserer Generation stärker geworden ist, als in der unserer Väter. Es gibt ja noch Nachzügler eines bildungsatten Philistertums, die mit der Ausbreitung naturwissenschaftlicher Erkenntnis alle Religion gestorben glauben, Reste der rein verstandesmäßigen Weltbetrachtung, die im vierten Fünftel des verflossenen Jahrhunderts bei uns an

²⁰⁾ Die Religion d. Modernen. Diederichs. Leipzig 1905. S. 10 ff.

der Herrschaft war. Wir ändern aber ... fühlen, daß die Kultur des Intellektualismus unser Herz kalt läßt; wir suchen nach reichen und starken Gefühlen, wir wollen auch etwas haben, das uns erhebt, das uns zur Andacht, Ehrfurcht, Achtung zwingt, wollen Hoffnung, Glauben, Sehnsucht in unserer Weltanschauung wieder erleben, wollen aus der Flachheit zu vollem, tiefem Gemütsleben durchdringen. Wir sind gesättigt mit Darwinismus und Entwicklungslehre auf allen Gebieten... Wir schreien nach Zukunftsgefühlen, nach Hoffnung, Sehnsucht, Glauben. Wir wollen wieder eine Idee haben, für die es sich lohnt, Opfer zu bringen und Entbehrungen zu tragen. Wo sind die Vorstellungen und Begriffe, an denen diese unsere Sehnsucht nach starken Gefühlen feste Gestalt gewinnen kann?"²¹⁾

9. Bezeichnend ist auch folgende Stelle, die der Turiner Professor und Dichter-Philosoph Arturo Graf in der Nuova Antologia in dem Essay: *Per una fede* niederschrieb: „Soll ich leben, so muß ich auch haben, was mir zum Leben nötig ist. Alles, was die Natur mir geben kann und gibt, alles was die Wissenschaft, die Kunst, die Industrie mir geben können und geben, genügt mir nicht. Man wird einwenden, daß doch viele, sehr viele damit zufrieden sind. Mag sein. Oder man wird sagen, ich sei unersättlich. Ich bestreite auch das nicht. Tatsache ist, daß ich an Erstickung leide, nicht etwa wegen der Schwüle kleiner, filziger, vergänglicher Treibereien, sondern weil alle Dinge endlich, beschränkt sind, so sehr man sie auch in die Länge, Breite und Tiefe ausdehnen oder mit dem feierlichen Mantel des Imperialismus behängen mag. Um frei atmen zu können, muß ich ein Unendliches haben und muß mit diesem Unendlichen in einer gewissen moralischen Beziehung stehen. Alles Relative dient nur dazu, in mir die Sehnsucht nach dem Absoluten zu wecken. Was vergeht, fesselt mich im Grunde nicht, wenn hinter dem Vergänglichen kein Unvergängliches ist. Das Leben ist für mich wertlos, wenn ich es nicht mit einem unendlichen, absoluten Werte verknüpfen kann. Ohne diesen absoluten, unendlichen Wert, ohne diesen festen Pol entwerten sich alle laufenden

²¹⁾ Das religiöse Problem der Gegenwart. Preuß. Jahrbücher. Bd. 115, S. 250. Jahrg. 1905.

Werte; mit ihm und durch ihn wachsen und erstarken sie alle. Ohne ihn bin ich Skeptiker, willenlos, untätig. Mit ihm werde ich positiv, wollend und wirkend. Ohne ihn ist mir das Leben eine unnütze Last; mit ihm wird es zur nützlichen Übung. Dieses mein Bedürfnis ist auch das mehr oder weniger gefühlte, mehr oder weniger verstandene Bedürfnis Unzähliger außer mir. Es ist das Bedürfnis aller jener, die mitten im Wachsen und Schimmern des Reichtums fühlen, daß sie ärmer werden; aller jener, denen die Dinge zum Ekel geworden, seitdem sie nicht mehr wissen, wozu sie da sind; aller jener, die nicht wissen, warum sie leben und daher die Lebensfreude verloren; aller jener, die von überall unter das düstere Banner des Pessimismus sich geschart haben.“²²⁾

10. Rudolf Eucken, Professor in Jena, schreibt: „Die Zeiten liegen hinter uns, wo die Verneinung aller und jeder Religion zunächst als etwas Großes, dann aber als selbstverständlich galt, und wo der armseligste Witz geistvoll zu werden schien, wenn er sich nur gegen die Religion richtete. Unsere Zeit bedarf anderes und im Grunde will sie auch anderes. Ja, es sind in ihr augustinische Stimmungen weit verbreiteter, als nach außen hervortritt. Alles läßt vermuten, daß im Geistesleben der folgenden Epoche die Religion weit mehr bedeuten wird, als in der spezifisch modernen Welt.“²³⁾ „Was immer das Leben an Heroischem enthält, das hat seine tiefsten Wurzeln in der Religion... Wenn einmal das religiöse Problem in der Tiefe seiner Seele gepackt hat, den läßt es nicht wieder los... So erweist sich in Wahrheit als die stärkste Macht innerhalb der Welt die Überzeugung von der Überwelt.“²⁴⁾

11. Ernst Tröltsch, Professor in Heidelberg, bezeugt das Gleiche: „Noch ist es nicht lange her, daß alle religiösen Probleme als tot und erschöpft galten, daß man Lebensfragen in ihnen auf keine Weise erkennen wollte, und daß die Meinung für tiefe Weisheit gehalten werden konnte, man würde von der Religion wenig mehr hören und merken, wenn sie erst von der Schule verschwunden sein würde... Einsichtige Leute, die die

²²⁾ Nuova Antologia. 1905. Bd. 201. S. 285 ff.

²³⁾ Grundbegriffe der Gegenwart. 1893. S. 9.

²⁴⁾ Eucken, Rudolf, Wahrheitsgehalt der Religion. 1901. S. 3.

Geschichte und den Menschen kennen und das Verständnis für die ewige Kraft der Religion in allen menschlichen Lagen bewahrt hatten, wußten, daß es nicht so bleiben werde. Aber es ist noch schneller anders geworden als die Mutigen glaubten. Wir erleben nicht bloß in Philosophie und Literatur eine mächtige Vertiefung des religiösen Interesses, wir erleben wirkliche religiöse Bewegungen und Kämpfe, in denen der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus ein Leben gewinnt, wie in den Tagen der Reformation.“²⁵⁾

12. Neben den direkten Zeugnissen zuständiger Zeitkenner haben wir für das Erwachen der religiösen Stimmung noch viele andere Anzeichen. Wir rechnen hieher die zahlreichen Religionskongresse, die gewiß nicht bloß dem alexandrinischen Geiste historischer Wissenskrämerei, sondern ebensosehr lebendiger Religiosität entspringen.

In der Philosophie gibt es eine Reihe auch akatholischer Männer, die für Religiosität energisch eintreten, so Eucken, Spitta, Külpe, Claß, Boutroux, Souillé, Saguet usw.

In der Kunst greifen auch die Modernen nicht selten zu religiösen Problemen: Böcklin nicht weniger als Klinger; Hauptmann so gut als Wagner. Wagner, der Orpheus des 19. Jahrhunderts, wurde in der Musik schließlich so religiös, daß der Religionsfeind Nietzsche darüber entsetzt ihm die Freundschaft kündete. Man flüchtet zum Buddhismus, zum Spiritismus, in den Nebel der Symbolik, der Theosophie, man sucht einen neuen Gott, eine neue Religion, fällt dabei in hundert Irrtümer. Aber Tatsache bleibt, man sucht einen Gott und eine Religion.

13. Ein deutliches Zeichen für das wachsende religiöse Bedürfnis ist der erwachende Pessimismus. Es war Oberflächlichkeit, als man glaubte, den Pessimismus erschöpfend definieren zu können als eine Herabstimmung des Lebensstones, als eine Erschlaffung des leiblichen Organismus. Der landläufige Pessimismus hat allerdings verschiedene Wurzeln. Es gibt Pessimisten der rhetorischen Pose, die sich in möglichst greller Ausmalung der Lebensdissonanzen nicht genug tun können; Pessimisten der Verbissenheit, die hinter allem Großen ein Kleines, hinter allem

²⁵⁾ Christliche Welt. 1902. Nr. 20.

Edlen das Gemeine wittern; Pessimisten der Eitelkeit, die durch den Nachweis der unermesslichen Torheit der Welt die Überlegenheit der eigenen Vernunft zu demonstrieren lieben. Es gibt Pessimisten der Frechheit, die recht zufrieden sind, in dieser grundverkehrten Welt ihren Gelüsten freien Lauf lassen zu können, die allzu gerne ihre Verfehlungen mit dem Irrtum der Natur entschuldigen möchten²⁶⁾. Goethe hat diese „Grillenfänger“ mit dem Vers bedacht: „Fürchtet hinter diesen Launen — diesem ausgestaffierten Schmerz — diesen trüben Augenbrauen — Leerheit oder schlechtes Herz.“

Allein, die mächtigste Wurzel des eigentlichen Pessimismus liegt anderswo. Nicht nur der Arme, der Schwache, der Defakent wird Pessimist; auch der irdisch Glückliche, der Gesunde, der geistig Starke kann es werden und zwar im höchsten Grade. Wenn die Intelligenz sich steigert, wenn das Mißverhältnis wächst zwischen dem, was der Mensch sieht und wünscht, und zwischen dem, was ihm wirklich erreichbar ist, wenn die Zivilisation steigt, der Sinn der Dinge aber fällt und schwindet, wenn der Blick für die Mängel der Welt und der eigenen Natur sich schärft, dann ist der Pessimismus, diese Lähmungerscheinung der Persönlichkeit, im Keime gegeben. Aber gerade die Tragödie des Elends, das Schattenreich des Pessimismus, ist auch der Ort, wo die Seele am heftigsten sich angetrieben fühlt, auszuschaun nach dem Morgenstern der Religion.

14. Außer den genannten Anzeichen der wieder erwachenden Religion könnten wir hinweisen auf die große literarische Gemeinde, die sich z. B. um Hilthy scharte, auf den weltweiten Einfluß Tolstois, auf Fogazzaro und Giov. Pascoli, die zwei größten neuern Dichter Italiens, auf die Schule der Néo-Chrétiens in Frankreich mit Männern wie Coppée, Huysmanns, Bourget, Brunetière, de Vogué, auf das gewaltige Interesse, das die Welt z. B. der Bibel-Babelfrage entgegenbrachte, das sie beim Tode Leo XIII. und bei der Wahl Pius X., bei seinen Regierungsmaßnahmen an den Tag legte. Vom ungeheuern Aufschwung des Missionswesens, von der religiösen Rührigkeit der Katholiken und Protestanten, von der wissenschaftlichen Ausräumung des Strauß-

²⁶⁾ E. Pfennigsdorf, Persönlichkeit. Schöner 1906. S. 138.

und Haedeltums wollen wir nicht reden. So laut wie heute widerhallten die Spalten der Presse wohl nie von religiösen Fragen.

15. Wie kam dieser Umschwung? Außer dem Fehlschlagen aller Ersatzversuche für die Religion half zur religiösen Wendung unserer Zeit auch die Geschichte, Ethnologie und Philologie.

Die schönste wissenschaftliche Errungenschaft des 19. Jahrhunderts ist nach Max Müller²⁷⁾ der Nachweis, daß unsere eigenen Vorfahren und die Vorfahren Homers und Ciceros dieselbe Sprache redeten wie die Völker Indiens, und daß sie alle dereinst den gleichen Glauben besaßen und eine Zeitlang dieselbe Gottheit unter genau demselben Namen — Himmelsvater — anbeteten. Also jener gewaltige und wichtigste Teil des Menschengeschlechtes ursprünglich Einer Sprache — unius labii — und Einer Religion!

Die Religionsgeschichte hat ihrerseits nachgewiesen, daß, so sehr die Kultursitten im Strome der Völker verschieden sind, wechseln und untergehen, die Religion zu keiner Zeit und bei keinem Volke verschwand. Wenn wir den Blick ins Morgenrauen der Urzeit zurückwenden, weit über die Schwelle der eigentlichen Geschichte zurück, so sehen wir überall Altäre, auf denen Opferflammen leuchten, überall hören wir Gebete und religiöse Lieder. Die Religion war immer und überall.

Daß es viele Menschen gab und gibt, die sich religionslos nennen, ist nicht zu bestreiten. Doch die allerwenigsten von ihnen gehören zu den Männern, die im Geistesleben Marksteine bilden, und in den meisten Fällen findet ihr antireligiöses Getue eine leichte Erklärung. Sehr oft leiden diese Antireligiösen am Halbwissen, von dem es heißt: „Halbes Wissen führt zum Teufel, ganzes Wissen führt zu Gott.“ Denn mit dem halben Wissen ist gerne Dünkel und Spintifiziererei verbunden, während es beim Dichter heißt: „Tiefe schafft Bescheidenheit.“ Häufig sind diese Atheisten nur Troßknechte der Wissenschaft; sie gleichen jenen, die tun, als könnten sie heimische Sitte und Sprache nicht mehr, nicht ahnend, wie sehr sie damit gegen den guten Geschmack verstoßen. Hie und da mag auch das Wort Christi zutreffen: „Sie

²⁷⁾ Anthropological religion. London 1892. S. 82.

liebten die Finsternis mehr als das Licht, weil ihre Werke böse waren.“ Oder sie lieben, trotz äußerem Protest, im Innern doch irgendeine Religion, wären es auch nur die Treiber des Aberglaubens.

Auf alle Fälle beweisen die verhältnismäßig wenigen und keineswegs erstklassigen antireligiösen Individuen gegen die ungeheure Zahl religiöser Gelehrter gerade so viel als die Blinden gegen das Augenlicht, die Tauben gegen das Gehör, die Verbrecher gegen das Sittengesetz, die Geisteskranken gegen den gesunden Menschenverstand, die Ausnahme gegen das Gesetz.

16. Um so weniger fallen diese antireligiösen Individuen in Betracht, als der Völkergeist immer und überall religiös war. Mit Laternen suchte man auf dem ganzen Erdenrund ein Volk ohne Religion: man fand es nicht. In neuerer Zeit hat besonders Sir John Lubbock die Behauptung aufgestellt, daß es eine ganz beträchtliche Anzahl von Völkern gebe, die keine Spur einer Religion besäßen, oder die sich doch bei ihrem ersten Zusammentreffen mit den europäischen Beobachtern in einem absolut religionslosen Zustand befunden hätten. Allein diese Behauptung hat einer wissenschaftlichen Prüfung in keiner Weise Stand gehalten. So oft von Reisenden oder Missionären behauptet wurde, dieses oder jenes wilde Volk sei ohne Religion, hat man hinterher die gänzliche Unrichtigkeit einer solchen Behauptung aufgedeckt. Oberflächlichkeit in der Beobachtung oder auch mancherlei Vorurteil und Unklarheit verleiteten ihre Urheber zu diesem oft leichtfertig aufgestellten Satz, den sie manchmal durch anderweitige Mitteilungen, ohne es zu merken, selbst widerlegten. In überzeugendster Weise haben Forscher wie Max Müller, G. Rostoff, Edw. Tylor, A. de Quatrefages, Réville, Peschel und viele andere die Behauptung Lubbocks gestürzt. Der Holländer Tiele nennt die Religion ein „Universalphänomen der Menschheit“. Die Ethnographie kennt keine religionslosen Völker. So gut wie der Sprachlose, gehört auch der religionslose Naturmensch ins Reich der Fabel.

17. Endlich bleibt dem modernen Menschen die Zwiespältigkeit seiner Weltanschauung nicht verborgen. Er empfindet sie peinlich. Die objektive Größe, die Wucht und Gewalt der Natur erfährt er tausendfach, und doch will er die ganze Natur nur

als Spiegelung seines Geistes gelten lassen. Er redet von ewigen, ehernen Naturgesetzen und behauptet handkehrum, das Gesetz der Kausalität sei eine Erdichtung. Er durchmisst unerreichbare Tiefen des Raumes und der Zeit, aber mit Kant erklärt er Raum und Zeit als bloße Anschauungsformen des Verstandes. Er schwärmt für die Theorie, der Mensch sei ein bloßes Erzeugnis seiner Umgebung, das oberste Gesetz alles Menschenlebens sei der Kampf ums Dasein, alles menschliche Handeln sei unfrei, naturnotwendig, und doch: wann stritt man so laut wie heute für Menschenwürde, Humanität, Fortschritt, politische und praktische Freiheit des Einzelnen? Dazu der schmerzlich empfundene Gegensatz zwischen Vermessenheit und Verlorenheit, Sollen und Sein, Wollen und Vollbringen, Schuld und Sühne. In den „Liedern eines Sünders“ klagt der Sänger:

Hei wie er mich umflattert,
 Der Geister toller Schwarm!
 Wie er mich preßt mit dunkler Lust
 In seinen Riesenarm.
 Wie Frage er auf Frage
 In meine Seele schreit!
 Und ob ich bang verzage,
 Die Brust mir blutig schlage,
 Und bete, daß es tage:
 Wie ist der Tag so weit!“²⁸⁾

Aus dieser Enttäuschung, aus dieser Zerrissenheit, diesem Dunkel der modernen Seele beginnt der Tag der Religion hervorzu-
 brechen wie die Flamme aus dem Rauch. Von den Höhen der Geschichte, der Philosophie, der Sprachforschung, der Kunst und Literatur läuten die Glocken der Religion wieder kräftig hinab ins Tal des Lebens. Wir behaupten keineswegs, daß das religiöse Erwachen bereits alle Kreise ergriffen habe. Das Dunkel trohigen Unglaubens liegt noch in vielen Schluchten; aber an den Spitzen und über weiten Kreisen der Neuzeit leuchtet doch der Morgenschein der Religion.

Wir sagen auch nicht, das religiöse Erwachen der Neuzeit sei ein Erwachen zum historischen Christentum.

²⁸⁾ Konradi, angeführt bei Pfennigsdorf, a. a. O. S. 27.

Am 20. Präréal (8. Juni) 1794 glänzte Paris wie eine katholische Stadt am Fronleichnamstage; grüne Bäume vor jedem Haus, ein Blumenkranz oder eine Fahne oder ein Prunkteppich hing von jedem Fenster; der Höllenschlund der Revolution duftete von einem Rosenmeer. Im Tuileriengarten kam Paris zusammen, dort auf der Höhe eines Amphitheaters, von den Abgeordneten des Konventes umgeben, verkündete Robespierre das Dasein und die Verehrung Gottes, sowie die Unsterblichkeit der Seele; während Greise und Jünglinge, Frauen und Mädchen dem „höchsten Wesen“ Freudenlieder sangen. —

Aber manche Abgeordnete des Konventes, Apostel der Brüderlichkeit, waren bei diesem Feste des höchsten Wesens in Hosen erschienen, die aus gegerbter Menschenhaut gefertigt waren — aus der Haut von Guillotinierten! — Während Robespierre eine glänzende Rede auf Gott und die Unsterblichkeit hielt, kehrte ihm der rote Deputierte Bourdon von der Waise den Rücken; Lecointre rief: „Ich hasse und verachte ihn!“ Auch fielen die Worte: „Mit deinem höchsten Wesen, Robespierre, machst du mich ganz dumm!“ Nun schritt Robespierre majestätisch vom Amphitheater herunter, um die Statue des Atheismus anzuzünden. Sie war aus Pappendeckel gemacht, mit Öl getränkt und sollte rasch verbrennen; aus der Asche sollte laut Festprogramm das Bild der Weisheit mit ruhiger, heiterer Stirne sich erheben. Aber des Öles war zu wenig; die Pappendeckelstatue des Atheismus brannte nur langsam nieder, und das Bild der Weisheit kam mit ganz geschwärztem Gesichte hervor.

So mag es auch heute manche geben, die beim Wiedererwachen der Zeit zur Religion dabei sind, zwar nicht in Festhosen aus Menschenhaut, aber doch im steifen, harten Kleide des Egoismus, des Subjektivismus, und aus der Asche des Atheismus erhebt sich ihnen die Gestalt der Religion nicht rein, sondern mit schwarzem entstellten Antlitz. Manche moderne Form der Religion ist unbestimmt und schwankend wie Herbstnebel, traumhaft und wandelbar wie die Wolken am Himmel. Sogar im Bezirk der katholischen Kirche hat man neuestens einen religiösen Pfad beschritten, der als Abweg schlimmster Art bezeichnet werden muß.

Unter diesem Abweg verstehen wir den Modernismus.

19. Modernismus bedeutet mehr als das, was man gemeinlich unter modern versteht. Für alle berechtigten Bedürfnisse und Methoden der Gegenwart zeigte die Kirche von jeher Verständnis und beinahe schrankenlose Empfänglichkeit, d. h. sie war immer modern. Modernismus aber bezeichnet eine kirchenfeindliche Geistesrichtung im Lager der Katholiken selbst.

Der Modernismus trat nicht auf einmal, nicht als generatio aequivoca ans Tageslicht; er hatte seine Vorläufer. Was einst die Josephiner, Güntherianer, Rongeaner, die liberalen Katholiken vor dem Vatikanum angestrebt, wandelt heute in der Maske des Reformertums und des Modernismus; denn noch mehr als damals rollt heute in den Adern des Liberalismus das Blut von Kant, Schleiermacher und Hegel. Bemerkbar machte sich der neue Irrtum seit zwei Jahrzehnten. Am 18. November 1893 erließ das Rundschreiben „Providentissimus Deus“, das eine deutliche Absage an die exegetische école large, mit Monsign. d'Hulst an der Spitze, enthielt. Am 8. September 1899 warnte Leo XIII. den französischen Klerus vor der kantischen Philosophie. In den Jahren 1899—1906 wurde eine ganze Reihe theologischer Schriften, von Priestern verfaßt, indiziert, so z. B. Schriften von Fr. Jos. Müller, Professor Schell, Abbé Denis, Abbé Georgel, Abbé Coign, Abbé Houtin, Abbé Lefranc, P. Laberthonnière; endlich und unter größtem Aufsehen der Santo von Fogazzaro. Die Patres Ghignoni und Semeria, sowie Don Romolo Murri erhielten Vermahnungen, Professor Bonaiuti am römischen Appollinare wurde abgesetzt; allzu ungeziemend war er über die Scholastiker hergefallen und hatte sie als einfältige Alchimisten der Gedankenwelt verschrien. P. Tyrrell wurde im Februar 1906 von der Gesellschaft Jesu ausgeschlossen.

Unterdessen flossen die modernistischen Ideen durch Bücher, Zeitungen und Zeitschriften in alle Kreise, selbst in die Priesterseminarien. Man verlangte Reform der Kirche nach der Formel Giobertis: Nicht gegen Rom, sondern mit Rom und selbst trotz Rom. Man tat als bestünde die Braut Christi aus lauter Runzeln. Rom sollte anders werden. In viel radikalerem Sinn wiederholte man das Wort Newmans, das dieser im Jahre 1833, damals noch Anglikaner, bei einem Besuche Roms aussprach: „O Rome! that thou were not Rome!“

Angeichts solcher Strömungen schrieb damals die *Civiltà Cattolica*: „Man möchte an einen allgemeinen Geheimbund der Reformer denken, so übereinstimmend sind ihre Ideen, ihre Behauptungen, sogar ihre Redewendungen in Deutschland, in Frankreich, in Amerika, in Italien. Ein gemeinsames Band verbindet sie, der gleiche Geist belebt sie.“ Warnungsrufe erhoben sich in Frankreich und Italien, besonders an die Adresse der Seminarvorstände. Solch ein Warnungsruf war auch das päpstliche Rundschreiben vom 4. August 1906 an die italienischen Bischöfe.

20. Die Stunde zum Einschreiten der höchsten kirchlichen Lehrstelle schlug. Am 17. April 1907 klagte Pius X. im öffentlichen Konsistorium über die schrecklichen Irrtümer, die sich neuerdings in der Kirche breit machen, um die Fundamente des Glaubens zu untergraben, das Christentum zu vernichten; das bereite ihm größern Kummer als der Kulturkampf, den die französische Regierung mit dem Trennungsgesetz begonnen.

Am 3. Juli 1907 erschien das Dekret des heiligen Offiziums „*Lamentabili*“, kurzweg der „*Neue Syllabus*“ oder „*Syllabus Pius X.*“ genannt. Er beginnt mit den Worten: „Zu seinem unseligen Verhängnis duldet unser Zeitalter keinen Zügel und ist oft von solchem Taumel nach Neuem ergriffen, daß es, was man das Erbteil des Menschengeschlechtes nennen könnte, verwirft und in die schwersten Irrtümer fällt.“

Diese Irrtümer formuliert der *Syllabus* in 65 Sätzen; sie bestehen in der Unterwühlung des kirchlichen Lehramtes und Zensurrechtes (Satz 1—8), in der Leugnung oder Fälschung der Inspiration (9—12) oder gar der geschichtlichen Wahrheit der Heiligen Schrift (13—18), in einem falschen Begriff der Offenbarung und des Dogmas (20—26), in falschen Anschauungen über Christi Wesen und Wirken (27—37), über die Sakramente (39—51), über die Kirche (52—57), über die Unwandelbarkeit der christlichen Lehre (58—65). „Der neue *Syllabus*“ war schon unter Leo XIII. vorbereitet worden.

Am 8. September 1907 folgte, als großartiger Kommentar zum *Syllabus* die gewaltige Modernisten-Enzyklika „*Pascendi Dominici gregis*“. Gerichtet an alle Bischöfe der Erde, erinnert das mächtige Papstwort lebendig an jenes Pfingstereignis,

von dem es heißt: „Da stand Petrus auf mit den Elfen, erhob seine Stimme und sprach!“ In Pius X. ist wiederum Petrus aufgestanden, hat seine Stimme erhoben, zu den Bischöfen gesprochen und mit den Bischöfen zum ganzen katholischen Volke!

Als am 4. August 1903 Pius X. unter den Portalen des 20. Jahrhunderts die Schlüssel des Himmelreiches empfing, da stand das Geistesbild der Neuzeit auf dem unvergleichlichen Petersplatze, wo Berninis Kolonnaden sich einer Welt entgegenbreiten. Sie lauschte hinauf zu jenem historischen Eckfenster des Vatikan, von dem unter Leo XIII. so manches weltbewegende Wort ausgegangen: sie wollte das Regierungsprogramm Pius X. vernehmen. Das Programmwort kam; es war gesagt in einen monumentalen Satz des Völkerapostels und tönte wie Posaunenruf über die Erde: „Alles erneuern in Christus.“

Der großartigste Zug in Ausführung dieses Programmes war bisher die Enzyklika Pascendi. Den Schwarmgeistern, die in den Sellachenhütten einer aberwitzigen Tagesphilosophie sich ansiedeln wollten, zeigte Pius X. den unerschütterlichen Pyramidenbau der katholischen Philosophie; den Herostraten, welche mit der Brandfackel der Häresie dem Heiligtume des Glaubens selbst sich nahten, hat Pius X. diese Brandfackel entrißen und ausgetreten. Rom hat gesprochen; für den Katholiken ist die Sache entschieden.

I. Teil.

Vorläufer des Modernismus.

I. Buch.

Der Amerikanismus.

I. Der Amerikanismus in Amerika.

1. Kapitel.

Entwicklung der Kirche in Amerika.

1. Daß der Katholizismus in Amerika wie ein mächtiger Kondor von einem Ozean zum andern seine Schwingen breiten und alle fünfzig Staaten und Territorien der Union überspannen werde, hätte vor anderthalbhundert Jahren kaum jemand zu prophezeien gewagt. Denn als die 3—4 Millionen Amerikaner das Banner der Freiheit und Unabhängigkeit entrollten (4. Juli 1776), waren unter ihnen erst 30 000 Katholiken, d. h. ein Katholik auf 130 Amerikaner. Heute zählen die Vereinigten Staaten 91½ Millionen Einwohner und über 15 Millionen Katholiken, d. h. einen Katholiken auf 6 Amerikaner; während eine Hierarchie von 111 Erzbischöfen und Bischöfen, von 17 500 Priestern und 14 000 Kirchen vom atlantischen bis zum stillen Weltmeere in geschlossener Linie sich hinzieht. Mit den Schiffen des Columbus und Cabots zog unsichtbar der Menschenfischer Petrus, um in der neuen Welt das Netz des Evangeliums auszuwerfen, in frischem Erdreich das Senforn des Gotteswortes auszusäen, das nun, zum Baume geworden, den Riesenbund der Vereinigten Staaten überschattet. Die Sonne Roms, die einst in Europa so vielen Millionen erlosch, ging am Westrand des atlantischen Meeres einem neuen Lande auf und eilt einem leuchtenden Mittag entgegen. Nicht die Nachkommen der Pilgerväter der „Mayflower“, sondern die geistigen Kinder Roms behaupten heute

in der amerikanischen Union den religiösen Primat, da sie an Zahl, an Geschlossenheit, an inneren Kräften jede andere christliche Denomination überragen.

„Unter den eigenartigen Erscheinungen dieses fin de siècle kenne ich keine, die interessanter, in jeder Hinsicht bedeutender und auch seltsamer wäre, als das Wachsen des Katholizismus in Amerika.“¹⁾

2. Und doch war für die amerikanische Kirche der Weg zur heutigen Größe steil und mit Dornen und Hindernissen besät. Mit der „Mayflower“ war auch der finstere Geist Calvins über das Meer gekommen und zu Plymouth mit den Pilgervätern ans Land gestiegen. Die amerikanisch-protestantische Welt mag in treuem Gedenken noch den Fels zeigen, auf den die Pilgerväter zuerst den Fuß gesetzt, und sie mag ihren Landungstag (Montag, 11. Dezember 1620) dankbar als „Altvatertag“ (Forefather's-Day) bezeichnen²⁾: unsererseits wissen wir auch, daß von jenen Tagen an nicht nur an den blauen Buchten und Hügeln von Massachusetts, sondern durch alle Staaten Neu-Englands das „No popery“ für lange Zeit die religiöse Losung wurde.

Zwar hatten die puritanischen Pilger selber einst in England von König Jakob den Titel „Puritaner Gesindel“ empfangen und das Wort hören müssen: „Man hängt sie auf und damit Punktum; die Sekte der Puritaner kann in keinem wohlregierten Staate geduldet werden.“ Sie hatten in ihrer englischen Heimat das Vollmaß religiöser Zwängerei und Quälerei ausgekostet, so daß sie als „arme, verfolgte Herde Christi“ beschlossen, pilgernd eine bessere Heimat, zunächst in Holland, aufzusuchen³⁾. Aber all das genügte nicht, um den kalvinistischen Genfergeist für katholisches Wesen duldsam zu stimmen. — In dieser antirömischen, ja allgemein-religiös intoleranten Richtung hatten übrigens die Puritaner den Gliedern der englischen Hochkirche oder den Episkopalen nichts voraus, wie die Katholiken, Baptisten und Quäker

1) S. Brunetière, Le catholicisme aux États-Unis. Revue des deux Mondes. Bd. 150. S. 140 (Nov.-heft 1898).

2) George Bancroft, Geschichte der Vereinigten Staaten v. Nordamerika. Übersetzt von A. Krehschmar. Leipzig 1845. I, S. 269. 7. Kap.

3) Bancroft, a. a. O. I, S. 256—60. 7. Kap.

es hundertfach erfahren mußten. Der anti-katholische Geist hat in Amerika wie auch anderwärts mehr als einmal zu Feuer und Schwert gegriffen, die Muskete geschultert und das Schlachtfeld beschritten, um den Papismus fernzuhalten oder niederzuringen.

3. Nichts beweist dies schlagender als die Vorgänge an der Chesapeake Bay. Vierzehn Jahre später als die 100 Pilger mit der „Maiblume“ in Massachusetts, nämlich am 25. März 1634, landeten „Tauben“ und „Arche“ mit 200 gebildeten Katholiken aus England unter der Führung des Katholiken Lord Leonard Baltimore am nördlichen Ufer des Potomac, wo dessen Vater George Baltimore bereits die Kolonie Maryland gegründet und von der Krone Englands als erbliches und absolutes Eigentum zugesprochen erhalten hatte⁴⁾. Der Jesuit P. White eröffnete das „Primum Marylandiae sacellum“. Die Verfassung, die der Katholik Lord George Baltimore entworfen und die für Maryland in Kraft trat, bestimmte: „Allen dermaligen und künftigen Untertanen des Königs von England, ohne Unterschied der Sekte und Partei, sei es freigestellt, mit ihren Familien nach Maryland überzusiedeln.“

Das Christentum, schreibt der Protestant H. Bancroft, ward in Maryland zum Geseze gemacht, aber keiner Sekte irgendein Vorzug eingeräumt. Lord Baltimore „war der erste in der Geschichte der christlichen Welt, welcher Frieden und freie Religionsübung, ... Gewissensfreiheit zu einem Teil volkstümlicher Institution machte... Jedes andere Land der Welt hatte drückende Geseze über Religionsangelegenheiten, aber der Eid des Gouverneurs von Maryland lautete: „Ich will weder selbst, noch durch einen andern, weder direkt, noch indirekt, irgend jemanden, der sich zum Glauben an Jesum Christum bekennt, in bezug auf seine Religion belästigen...“⁵⁾ Die von den Gesezen Englands

4) Bancroft, a. a. O. I, S. 210—213. 7. Kap.

5) 1636 landete Roger Williams, ob seiner täuferischen und toleranten Anschauungen aus dem unduldsamen Massachusetts verdrängt, in Rhode-Island beim heutigen Providence; 1681 erwarb der Quäker William Penn von der englischen Krone Pennsylvania. Auch diese zwei vertreten, wie Lord Baltimore, das Toleranzprinzip; aber dabei stützen sich diese drei nicht auf religiösen, dogmatischen Indifferentismus, wie die Enzyklopädisten

bedrückten Katholiken waren sicher, in den ruhigen Häfen von Chesapeake ein friedliches Asyl zu finden und selbst Protestanten fanden hier Zuflucht vor protestantischer Intoleranz“.⁶⁾

Glückliches Klima, fruchtbarer Boden, große politische und religiöse Freiheit brachten Kolonisten in Menge und Maryland zu hoher Blüte. Auch Waldenser, Hugenotten, Lutheraner und Anglikaner waren zahlreich herbeigeströmt; aber, sagt Bancroft, sie besaßen „weder die Dankbarkeit, die Rechte des Gouvernements zu achten, welches sie aufgenommen und gepflegt hatte, noch Seelengröße genug, um die Toleranz fort dauern zu lassen, welcher allein sie ihren Aufenthalt in der Kolonie verdankten“.⁷⁾

4. Anlaß für die Gäste Marylands, Gutes mit Bösem zu vergelten, war der Sturz Karls I. in England (1649) und die Ausrufung der Republik unter Cromwell. Claiborne, ein bitterer Katholikenhasser und englischer Staatskommissär für Virginien, der schon 1645 in Maryland eingebrochen war, um mit Hilfe der eingewanderten Protestanten die Familie Baltimore zu verjagen, wagte jetzt (1654) einen zweiten Einfall, weil Maryland königstreu und gegen Cromwell feindlich sei. Die Anklage war falsch; aber Claiborne erreichte sein Ziel. Die Toleranzakte von 1649 wurde widerrufen und auf einem Tag zu Patungent (1654) der Beschluß gefaßt, Freiheit des Gewissens zu gewähren, nur nicht für das „Papsttum, Prälatentum oder Ungebundenheit der Meinung“.⁸⁾

Gegen diese offenbare Ungerechtigkeit an der Familie Baltimore schritt zwar die englische Regierung ein und stellte den alten Rechtszustand wieder her (1656). Als aber König Jakob II. in England durch Wilhelm von Oranien entthront und vertrieben wurde (1688), da schwang sich der Protestant Coode an die Spitze von Maryland (1689). Damit begann für die Katholiken die Periode der Verfolgung. Infame Strafgesetze zielten auf

und deren Gesinnungsverwandte von heute, sondern auf ihre eigene schmerzliche Erfahrung der Intoleranz, sowie die praktische Notwendigkeit, die aus den Umständen der Zeit und des Ortes sich ergab.

⁶⁾ Bancroft a. a. O. I, S. 212, 215. 7. Kap.

⁷⁾ Bancroft a. a. O. I, S. 226. 7. Kap.

⁸⁾ Bancroft a. a. O. I, S. 226. 7. Kap.

ihre Ausrottung.⁹⁾ Ein besonders schwerer Schlag traf dann die Katholiken im Jahre 1713. Benedikt Leonard Calvert, Erbe des Hauses Baltimore, strebte darnach, die Familienrechte über Maryland wieder zu gewinnen. Apostasie vom katholischen Glauben war der Preis, den England dafür forderte, und B. L. Calvert apostasierte und manche Katholiken mit ihm unter ähnlichem Druck.

Die anglikanischen Geistlichen in Maryland zeigten sich ebenso katholikenfeindlich wie die Puritaner; Maryland, sagten sie, sei ein Pesthaus der Ungerechtigkeit; die einzige Abhilfe dagegen bestehe in der Anstellung einer regelmäßig besoldeten protestantischen Geistlichkeit. „Die (anglikanischen) Prälaten verlangten nicht Freiheit, sondern Vorrechte und eine Kirche, die auf gemeinschaftliche Kosten der Provinz erhalten würde. Das englische Ministerium erließ (1681) einen Befehl, daß öffentliche Ämter in Maryland ausschließlich Protestanten anvertraut werden sollten. Die Katholiken wurden in der Provinz, welche sie zuerst angepflanzt, ihrer Rechte beraubt.“¹⁰⁾

Erst in der amerikanischen Verfassung von 1787 erblickten die Katholiken Marylands den Stern religiöser Freiheit wieder und hatten zwei Jahre später, dank Franklin und dem heiligen Stuhl, die Freude, die Stadt Baltimore zum ersten Bischofssitz Amerikas erheben zu sehen. Seinen ersten Präsidenten und seinen ersten katholischen Bischof erhielt Amerika im gleichen Jahre; dieser letztere war John Carroll, ein persönlicher Freund von Washington und Franklin. Als im Frühling 1775 bei Lexington der erste Schuß für die Freiheit Amerikas fiel, war es zugleich das Signal für die Unabhängigkeit der amerikanischen Kirche. Nicht mehr wie bisher durfte in Neu-England am 5. November (Guy Fawkes's day) der Papst im Bilde verbrannt werden; „Popery“ als eine Gefahr Amerikas zu bezeichnen, wurde verboten; der katholisierende Washington¹¹⁾ und der Kongreß mußten

⁹⁾ Thomas W'Gorman, A history of the Roman catholic church in the United States. New York 1907⁴. S. 236 ff.

¹⁰⁾ Bancroft a. a. O. II, S. 210, 211. 14. Kap.

¹¹⁾ Einige kathol. Schriftsteller behaupten, Washington sei als Katholik gestorben; Gilmary Sea vergleicht ihn dem jungen Kaiser Valentinian, der eben wegstarb, bevor er in die Kirche aufgenommen wurde. Bischof Carroll hielt dem Pater patriae die Leichenrede. W'Gorman a. a. O. S. 289.

und wollten mit Kanada rechnen, auch mit Frankreich, mit Spanien, mit den Irländern und Polen; zudem sollte ganz Amerika in geschlossener Front gegen England stehen. Toleranz erschien den einsichtigen Staatsmännern geradezu als Lebensfrage für Werden und Sein Amerikas.

Auch in Nord- und Süd-Karolina war bis zur französischen Revolution die anglikanische Kirche Staatskirche und gewährte allen Christen Gewissensfreiheit, „unglücklicherweise nur nicht den Papiisten“, sagt Bancroft.¹²⁾ In Neu-England, Rhode-Island ausgenommen, herrschte die puritanische, scharf intolerante Theokratie. Connecticut stellte erst 1818 alle religiösen Bekenntnisse verfassungsmäßig auf gleiche Linie und eigene Füße. Massachusetts anerkannte die volle religiöse Freiheit endlich im Jahre 1833. In Newyork herrschte zuerst die holländisch reformierte — dann die anglikanische Kirche als Staatskirche, bis Englands Kolonialregiment zusammenbrach.

5. Auch nachdem die Verfassungsparagraphen der religiösen Unduldsamkeit überall gefallen, blieb die öffentliche Meinung in weitem Maße der Kirche feindlich. Weil die Katholiken ihr religiöses Oberhaupt in Rom hatten, galten sie vielfach für unpatriotisch und undemokratisch. Der protestantische Reverend Robert Baird schrieb: „Es gilt als ausgemacht, daß die römischen Priester die Demokratie nur hassen können¹³⁾, und anderseits,

¹²⁾ A. a. O. III, S. 15. 19. Kap.

¹³⁾ Alexis de Tocqueville war anderer Meinung: „Je pense qu'on a tort de regarder la religion catholique comme ennemi naturel de la démocratie. Parmi les différentes doctrines chrétiennes, le catholicisme me paraît au contraire le plus favorable à l'égalité des conditions. Chez les catholiques, la société religieuse ne se compte que de deux éléments: le prêtre et le peuple. Le prêtre s'élève seul au-dessus des fidèles; tout est égal au-dessous de lui.

En matière de dogme, le catholicisme place le même niveau sur toutes les intelligences; il astraint aux détails des mêmes croyances le savant ainsi que l'ignorant, l'homme de génie aussi bien que le vulgaire; il impose les mêmes pratiques au riche comme au pauvre, inflige les mêmes austérités au puissant comme au faible; il ne compose avec aucun mortel, et appliquant à chacun des humains la même mesure, il aime à confondre toutes les classes de la société au pied du même autel, comme elles sont confondu aux yeux de Dieu.

daß ihr Einfluß auf das Volk unmöglich gebrochen werden kann. Wie weit diese Furcht begründet ist, weiß ich nicht; wir hatten unter den Römischen doch immer warme Patrioten. Auf alle Fälle ist es sicher, daß die protestantische Bevölkerung und insbesondere die Pastoren jede Bewegung des römischen Klerus überwachen und keineswegs gewillt wären zu schweigen, sobald ihr Treiben irgendwie gefährlich erschiene.“¹⁴⁾

Reverend Baird meint, drei Umstände hätten vor allem beigetragen, um das amerikanische Volk gegen Rom aufzuregen. Einmal das Streben der Hierarchie, für konfessionelle Schulen staatliche Unterstützung zu erlangen. Sodann die Anstrengung der gleichen Hierarchie, alles Eigentum der römischen Kirche — besonders Kirchengebäude —, dann Häuser der Priester, Kirchhöfe, Schulen, Kollegien usw. in den Besitz der Bischöfe zu bringen. Drittens endlich die schon lange wohlbekannte Neigung einiger Führer der zwei großen politischen Parteien, der Whigs und der Demokraten, den Romanisten zu schmeicheln, die Bereitwilligkeit der Hierarchie, als eine große Macht im Staate zu gelten und das Gleichgewicht der Gewalt in Händen zu halten¹⁵⁾. — Erschreckt ruft daher Baird aus: „Von allen Formen des Irrtums ist der Romanismus bei weitem der furchtbarste wegen der Zahl seiner Anhänger, der Organisation, des Reichtums, des Einflusses und der weltlichen und gewissenlosen Politik seiner Hierarchie. Daß der Romanismus in den Vereinigten Staaten im Wachsen ist, kann nicht geleugnet werden.“¹⁶⁾

6. Die Angst, daß, käme die römische Kirche zur Macht, die Vereinigten Staaten den Todesstoß empfangen, sowie die un-

Si le catholicisme dispose les fidèles à l'obéissance, il ne les prépare donc pas à l'inégalité. Je dirai le contraire du protestantisme, qui, en général, porte les hommes de bien moins vers l'égalité que vers l'indépendance. Le catholicisme est comme une monarchie absolue. Otez le prince, et les conditions y sont plus égales que dans les républiques“. De la démocratie en Amérique. Paris 1839. II, 200 ff.

¹⁴⁾ Rob. Baird, De la religion aux États-Unis d'Amérique. Paris 1844; bei Brunetière, a. a. O. S. 148.

¹⁵⁾ Rob. Baird, Zustand und Aussicht der Religion in Amerika. Vortrag an der Konferenz des evangelischen Bundes in Paris 1854. Übersetzt von Lehmann. Berlin 1856. S. 70.

¹⁶⁾ A. a. O. S. 68.

liebende Wahrnehmung, daß eben diese Kirche durch massenhafte Einwanderung der Irländer und katholischer Deutscher bedrohlich anwuchs und von den Politikern eifrig umworben wurde, trieb einige stockprotestantische Yankee zur Bildung einer Partei, die sich den launigen Namen „Know-Nothings“ (Nichtwisser)¹⁷⁾ beilegte. Im Bestreben, für die Erhaltung und Ausbreitung des Protestantismus in Amerika zu arbeiten, suchte sie zunächst die Gesetze der Naturalisation umzuändern. Waren bisher, um amerikanischer Bürger zu werden, nur fünf Jahre nötig, so sollten in Zukunft 21 Jahre dazu erforderlich sein. Reverend Baird bekannte in Paris offen: „Die Partei ist nicht eigentlich gegen die Fremden als solche gerichtet, sondern nur gegen die Romanisten und zwar aus verschiedenen Gründen; einer derselben ist ihre Abhängigkeit von einem fremden Pontifex . . .; das Erheben des Volkes, um den Einfluß aller politischen Parteien zu brechen, wenn sie gefährlich werden, und die Annäherung Roms unter uns niederzuwerfen, ist eine sehr bedeutungsvolle Tatsache.“¹⁸⁾

Anfänglich war die Bewegung als Native Americanism oder American Party gegen die Fremden überhaupt gerichtet, stürmte aber bald genug gegen die Katholiken als solche und entfesselte eine wahre Verfolgung. 1843 zerstörte man in Philadelphia Kirchen und vergoß Blut; zu Boston ging 1844 das Kloster der Ursulinerinnen in Flammen auf und die Stadt stand vor dem Bürgerkriege; im gleichen Jahre wurden in New-York blutige Zusammenstöße nur mit Mühe vermieden¹⁹⁾. Bereits am 22. April 1837 hatten die Bischöfe des dritten Provinzialkonzils von Baltimore an Papst Gregor XVI. geschrieben: „Klöster wurden niedergebrannt, Gräber geschändet, die Institute der Klosterfrauen, die Sittlichkeit des gesamten katholischen Klerus und Volkes widerlich verleumdet und durch zahllose Schmählibelle überall heruntergemacht, Dogmen, Lehre, Gesetze, Zeremonien, Disziplin der heiligen Kirche wurden mündlich und schriftlich,

¹⁷⁾ Auf alle Fragen nach Wesen und Ziel des Bundes sollten dessen Mitglieder antworten: „Ich weiß es nicht.“ Daher der Name.

¹⁸⁾ Rob. Baird, a. a. O. S. 93.

¹⁹⁾ Vacant. Dictionnaire de théologie catholique. I, 1058. (Paris 1900).

öffentlich und privatim, in Büchern und Zeitungen angegriffen, sowohl von einzelnen Männern, wie von ganzen Gesellschaften, die zu keinem andern Zwecke gegründet wurden, als um durch Arbeit und Geld den Fortschritt der katholischen Religion auf alle Weise zu hemmen: all das, Heiligster Vater, schien unsern Kirchen in diesen Gegenden den sichern und endgültigen Untergang zu bereiten.“²⁰⁾

Aber mitten in diesem Ansturm, der um so gefährlicher war, als er im Zeichen des Patriotismus geführt wurde, blieb die Kirche aufrecht, ja sie erstarkte und gewann, wie die Bischöfe im gleichen Briefe bemerken, beim größern und bessern Teil der Bürger in steigendem Maße Wertschätzung und Verehrung. Der Native Americanism mit seinem gefahrdrohenden Schweiß, dem Know-Nothingismus, war ein Komet, der über der Kirche hinwegzog und endlich in den fünfziger Jahren verschwand.

7. Was der Know-Nothingismus gegen die Kirche Amerikas nicht erreichte, versuchte später die American-Protective-Association (A.P.A.). Am 13. März 1887 zu Clinton (Iowa) von Henry S. Bowers gegründet, geberdete sich diese geheime Gesellschaft in den Nordstaaten der Union seit 1891 in turbulenter und katolikenfeindlicher Weise. Schon daß sie abgefallene Priester als Wanderredner warb, antikirchliche Traktätlein massenhaft verbreitete und katholische Kandidaturen für Staatsämter überall bekämpfte, verriet deutlich ihre letzten Ziele; zum Überfluß wurden noch ihre Statuten ausgebracht, die jedes Mitglied der Gesellschaft strenge verpflichteten: „jederzeit dahin zu wirken, die politischen Stellen dieses Staates in die Hände der Protestanten zu bringen, unter ganzlichem Ausschluß Römisch-Katholischer.“²¹⁾ Wie unehrlich sie vorgingen, zeigt die Tatsache, daß sie Schriftstücke mit der gefälschten Unterschrift von acht Prälaten der römischen Kirche unter die römischen Katholiken warfen, sowie eine gefälschte päpstliche Bulle, die auf den Ignatiustag von

²⁰⁾ „Haec omnia ecclesiis nostris, in regionibus istis certum ultimumque exterminium minitari videbantur“. Acta et decreta conciliorum. Collectio Lacensis III, 53—54.

²¹⁾ „At all times to endeavour to place the political positions of this government in the hands of Protestants to the entire exclusion of the Roman catholics.“ The catholic encyclopedia I, 426.

1893 zu einem Massaker der Protestanten aufrief. In diesem schmählischen Preßfeldzug gegen die Katholiken war das „Komitee der Hundert“ zu Boston fieberhaft tätig und mit solchem Erfolge, daß der Gesellschaftspräsident Traynor im Juni 1896 die Mitgliederzahl der A.P.A. mit 2500 000 angab²²⁾; was freilich mindestens um die Hälfte übertrieben war.

Als Antrieb zur Gründung der A.P.A. nannte Henry S. Bowers die Ankunft des päpstlichen Delegierten Monsign. Satolli, die damals brennende Frage über die Pfarrschulen und das Saribault-System in Minnesota. Diesen Gründen und der ganzen Bewegung waren am meisten zugänglich die Deutschen in Milwaukee und die Skandinavier in Minneapolis; aber Männer von irgendwelcher öffentlicher Bedeutung traten höchst selten bei, zeigten sich vielmehr abgeneigt. Als der Gouverneur Stone nach seiner Wahl 1892 zu Kansas City von einer Abordnung der A.P.A. ersucht wurde, bei der Ernennung alle Katholiken zu übergehen (to blaklist all Catholics), erwiderte er: „Ihr Verband ist undemokratisch und unamerikanisch und ich bin sein Gegner. Ich habe keinen Tropfen Know-Nothing-Blut in meinen Adern.“²³⁾ Politiker wie Mc. Kinley, Hoar, Hill, Theodore Roosevelt wollten von der A.P.A. nichts wissen. Die Geschichte des Verbandes, der die Bedeutung des Know-Nothingismus an Zahl nie erreichte und wie dieser politisch unfruchtbar blieb und jäh niederging, darf als beendet bezeichnet werden²⁴⁾. Die Katholiken Amerikas haben diesen zweimaligen großangelegten Versuch eines Kulturkampfes ebenso tapfer als rasch und umsichtig abgeschlagen.

8. In den Augen mancher war ein weiteres Hindernis für die Ausbreitung der Kirche in Amerika die Armut ihrer Bekenner. Daß diese weder den höhern, noch den reichern Klassen angehörten, daß die meisten katholischen Einwanderer außer zwei erwerbstätigen Armen wenig mitbrachten, wird wohl richtig sein. Auch gibt es viele, die nur zu einer fashionablen Religion sich bekennen mögen, nicht aber zu einer Religion der Suburra und des gemeinen, armen Mannes. Im allgemeinen trifft das

²²⁾ North American Review. June 1896.

²³⁾ The catholic encyclopedia. I, 426.

²⁴⁾ The catholic encyclopedia. I, 427, 428.

aber nicht zu. Man weiß wohl, daß das Evangelium nicht zuletzt für die Armen ist, daß es in der Sorge für die Armen seinen Siegeslauf begonnen und seine schönsten Erfolge zu verzeichnen hat. Andererseits gab es gleich anfangs unter den Katholiken Nordamerikas sozial bedeutende Persönlichkeiten, und gibt es namentlich heute solche. Erzbischof Ireland sagte 1892 in Paris: „Ein protestantischer Pastor bemerkte neulich, das Anwachsen der Katholiken an sozialem und politischem Einfluß sei noch bedeutender, als ihr Wachstum an Zahl. Das ist richtig. Vor fünfzig Jahren waren die Katholiken größtenteils eben angekommene Einwanderer. Sie waren arm; nur selten konnten sie auf die Bekleidung eines öffentlichen Amtes Anspruch machen. Heute sind sie reich; unter der städtischen und staatlichen Beamten-schaft sind sie zahlreich vertreten; man findet sie ebensowohl in den obern als in den untern Schichten der Gesellschaft; anti-katholische Vorurteile sind fast ganz verschwunden.“²⁵⁾ Geblieben aber ist der soziale Zug der Kirche, ihre Sympathie für die Arbeiter, die in Kardinal Gibbons nicht minder zutage trat als einst in Kardinal Manning und die in alle Zukunft ihre werbende Kraft auf die Massen bewähren wird.

9. Eine Hemmung für die Mehrung der Katholiken Amerikas lag beim Klerus. Einmal war der Klerus viel zu wenig zahlreich. Im Jahre 1833 schrieb ein über Amerika gut unterrichtetes Blatt: „Das größte Unglück für die katholische Religion in den Vereinigten Staaten ist, daß das Land keine Priester-berufe aufweist.“²⁶⁾ Auf den Konzilien Amerikas erhob sich immer wieder der Ruf nach mehr Priestern und nach Priestern aus dem eigenen Lande. „Auch das beansprucht unser Denken und Sorgen, auf welche Weise bei uns eine hinreichende Anzahl Priester herangebildet und das heilige Amt fortgepflanzt werden könne. Früher freilich kamen aus Frankreich, Irland, Deutschland und andern Gegenden gottbegeisterte, den Märtyrern vergleichbare Priester aus eigenem Antriebe zu uns, um für das Heil der Seelen Opfer zu bringen, ja sich selbst zu opfern (2 C. 12, 15).

²⁵⁾ The church and modern society. 1905. I, 388. (America in France.)

²⁶⁾ L'Ami de la religion. 12, III, 1833, bei Houtin, L'Américanisme. Paris 1904. S. 10.

Die Fundamente der Kirche in dieser mächtigen Republik sind durch die Mühen und den hingebenden Eifer dieser Männer, unter Führung unseres ersten Bischofs und Erzbischofs Carroll gelegt worden... Auch später, ja bis heute kamen die Kandidaten des Priestertums, die bei uns ihre theologischen Studien machten, zum größten Teil aus jenen Ländern. Es darf aber nicht geduldet werden, daß die Hoffnung auf den Nachwuchs unseres Klerus nur auf fremder Liebe beruhe. Die Zeit scheint nun gekommen zu sein, daß aus uns der priesterliche Nachwuchs hervorgehen muß, der das große Werk weiterzuführen hat.“²⁷⁾

Das erste Plenarkonzil von Baltimore (1852) beschwört die Gläubigen: „Unterstützet nun alle großmütig und beharrlich die Bemühungen eurer Bischöfe, um diesen werdenden Kirchen geeignete Priester zu besorgen.“²⁸⁾

Im Pastoral Schreiben des zweiten Provinzialkonzils von St. Louis erklären die Väter: „Es ist hinreichend bekannt, daß wir früher und auch jetzt überaus große Summen aufgewendet, um für jede Diözese einheimische Priester heranzubilden; aber wir müssen bekennen, daß wir bisher noch nicht erreicht, was unsern Wünschen und Mühen entsprechen sollte... In dieser so großen Not, die uns vielleicht mehr, als irgend etwas anderes, Hemmnisse bereitet, erwarten wir von euch, teure Brüder Laien (carissimi Fratres Laici) vertrauensvoll hilfreiche Hand.“²⁹⁾ Auch das Konzil von Baltimore (im Jahre 1858) klagt, daß für die große Ernte wenige Arbeiter seien³⁰⁾. Die nämliche Klage wiederholt das zweite Plenarkonzil von Baltimore (1866)³¹⁾.

10. Bedenklicher als die geringe Zahl der Priester war der Mangel an klerikalem Geiste, der sich bei vielen fühlbar machte. Nicht alle Priester aus Europa oder Spanisch-Amerika hatten

²⁷⁾ Concilium provinciae Neo-Eboracensis II., habitum anno 1860. Collectio Lacensis III. 272 b.

²⁸⁾ Collectio Lacensis III, 1150 c.

²⁹⁾ Collectio Lacensis III, 1192 a. b.

³⁰⁾ . . . „pro messis magnitudine paucos esse operarios experimur“. Collectio Lacensis III, 1196 d.

³¹⁾ „Laboramus etiam nunc penuria novorum sacerdotum, quorum numerus crescentibus in dies nostrarum dioecesium necessitatibus minime respondet.“ Collectio Lacensis III, 1268 a.

eine tadellose Vergangenheit; anderseits konnten die amerikanischen Bischöfe bei ihrem bitteren Seelsorgermangel in der Aufnahme nicht allzu wählerisch sein. Weit entfernt vom Sitz des Bischofes, sich selbst überlassen, ohne wirksame Kontrolle, in Gegenden, wo religiös noch alles zu organisieren war, wirkten solche Priester, die alles eher als Heilige waren, nicht zum besten. Die Kirchen von Louisiana, Philadelphia, Boston, Newyork und Charleston wurden durch Ärgernisse, Schismen, Abfälle von Priesterseite heimgesucht. In Florida, Texas, Neu-Mexiko, Californien war durch die Vertreibung der Jesuiten und Franziskaner, durch den Liberalismus und die Revolutionen in Spanien und Mexiko, durch die Wühlarbeit der Freimaurer die Religion so tief gesunken, daß bei der Einverleibung dieser Bezirke in die Union fast alles neu begonnen werden mußte. Ein Beweis dafür mag sein, daß der Bischof von Santa-Fé, Msgr. Camy, allen Priestern seiner Diözese sämtliche geistliche Vollmachten auf einen Schlag entzog und nur jenen wieder verlieh, die für eine priesterliche Lebensführung Gewähr boten. „Man vermag es kaum zu glauben,“ schreibt der Bischof Gabriels von Ogdensburg, „daß diese Zustände in der Masse der Gläubigen nicht mehr Verwüstung angerichtet.“³²⁾

Durch pflichtvergessene, turbulente Priester, z. B. Goetz in Philadelphia, in Verbindung mit josephinistisch gesinnten Laien kam über die Kirche Amerikas die schwere Prüfung des „Trusteeismus“. Die Trustees waren die Kirchenräte, gewählt von den Eigentümern der Kirchenbänke. Sie beanspruchten ohne, sogar gegen Bischof und Pfarrer unbeschränkte Gewalt in den Angelegenheiten der Pfarrei, nämlich: Kirchengebäude zu erstellen und zu schmücken, die Besoldung zu bestimmen, das Kirchengut zu verwalten, die Geistlichen zu ernennen, kurz: die Oberleitung der Pfarrei³³⁾. Diese Welle des Trusteeismus, Ende des 18. Jahr-

³²⁾ Als Grund fügt er bei: „C'est que la Providence veillait sur sa vigne et réparait les dommages des sangliers“. Le Correspondant 10. Oktober 1901, S. 8. „Le catholicisme aux États-Unis durant le XIX^{me} siècle“.

³³⁾ Als die Trustees dem Bischof Dubois von Newyork mit Gehaltssperre drohten, erwiderte er: „Meine Herren, man kann mich zwingen, in einem Keller oder unter dem Dache zu wohnen; aber gleichviel wo, ich werde immer Ihr Bischof sein“. Bischof Gabriels in Correspondant, a. a. O. S. 24.

hundreds von Philadelphia ausgehend, drohte ein Schisma, ein halbprotestantisches Gepräge über die junge Kirche zu bringen. Wohl hat Bischof Maréchal v. Baltimore, als er von Pius VII. das Breve „Non sine magno“ erwirkte, diese Bewegung etwas gehemmt; aber zum Stehen kam sie erst, als der ausgezeichnete Erzbischof Hughes von Newport mit apostolischer Festigkeit sich ihr entgegenstellte und das erste Plenarkonzil von Baltimore sie nachdrücklich verurteilte³⁴⁾. Heute gehört der Trusteeismus in Amerika der Vergangenheit an.

12. Selbst jene Priester, die gutgesinnt und eifrig waren, fanden für ihr Wirken ein Hindernis in dem Umstand, daß sie aus der Fremde gekommen waren. Unter ihnen behielten die ganze erste Hälfte des 19. Jahrhunderts die Franzosen den bedeutendsten Einfluß, dank der Kongregation von St. Sulpice, denen die Leitung der ersten Priesterseminarien übertragen wurde, und dank einigen ausgezeichneten Bischöfen französischer Abstammung.

Dennoch schrieb der bedeutende Apologete Bischof England, der Irländer war, am 25. Februar 1835: „Ich überzeuge mich täglich mehr, daß der Geist der Nation und die Seelsorge der Franzosen sich schwer vertragen... Die Irländer verschmelzen leicht mit den Amerikanern. Ihre Grundsätze, ihre Neigungen, ihre Politik, ihre Ansichten über das Regieren, ihr Äußeres wird sehr leicht amerikanisch. Sie rühmen Amerika und bevorzugen es vor den Bedrückern ihrer Heimat. Die Franzosen können nie Amerikaner werden. Ihre Sprache, ihre Liebe zur „belle France“, ihr Äußeres, ihre Ideen, ihre Haltung, ihre Kleidertracht, die Art wie sie von Religion reden, alles, alles ist fremd. Ein Amerikaner sagt dann: ‚All das mag vortrefflich sein, aber es ist fremde Aristokratie.‘ Dies Vorurteil mag unbedeutend erscheinen und doch hat es den Fortschritt unserer Religion erstaunlich gehemmt. Die Franzosen verweisen gewöhnlich auf Frankreich als das Vorbild der Vollkommenheit. Die französischen Priester sind meistens wackere Leute, sie lieben die Religion, aber sie sind schuld, daß die katholische Religion

³⁴⁾ Decreta concilii plenarii totius Americae Septentrionalis Foederatae. Decret. XVI. Collectio Lacensis III, 147 e.

fremd erscheint und sie können nicht begreifen, warum man ihr ein Äußeres geben sollte, das mit den amerikanischen Anschauungen im Einklange steht. Ich stehe daher nicht an zu erklären, daß sie all ihrer Tugend ungeachtet weit entfernt sind, passende Seelsorger für die Republik zu sein. Ihr Eifer ist groß, ihr sittlicher Wandel ausgezeichnet, und doch haben sie bei manchem Anlaß verhindert, daß andere Priester zu uns kamen, die nützlicher wären.“³⁵⁾

Auch Erzbischof Ireland betont, daß die Umstände der wachsenden Kirche Amerikas eigenartig waren. Die Katholiken und ihre Priester waren zum größten Teil Europäer; viele von ihnen blieben nach Herz, Gesinnung und Methode Amerika so fremd, als hätten sie die Ufer des Shannon, der Loire, des Rheines nie verlassen. Ein so fremdartiger Klerus war nicht in der Lage, auf die Akatholiken des Landes Eindruck zu machen. „Selbst die in Amerika geborenen Priester fielen, indem sie an Seite der eingewanderten Geistlichen pastorierten, häufig genug in die gleichen Irrtümer wie diese; der Kirche amerikanisches Gepräge zu geben, verstanden sie nicht.“³⁶⁾ Ireland fügt bei: „Wenn ich mich nicht täusche, zeigte sich dieser Umstand bei den Geistlichen aus Irland ebenso sehr, als bei den Geistlichen, die aus andern Ländern kamen.“

13. Suchen wir nach den Umständen, die den Fortschritt der Kirche in Amerika begünstigten, so begegnet uns zuerst die amerikanische Bundesverfassung vom Jahre 1787, worin die Religionsfreiheit proklamiert ist. Artikel VI, 3 lautet: „... kein religiöses Bekenntnis soll jemals als Vorbedingung für irgendein Amt oder eine Vertrauensstellung unter den Vereinigten Staaten erfordert werden.“³⁷⁾ Damit sind die öffentlichen Ämter der Bundesregierung vom religiösen Bekenntnis unabhängig erklärt. Noch wichtiger ist der erste Artikel der Zusätze (Amendements), die am 15. Dezember 1791 in die Konstitution aufgenommen wurden. Der Artikel bestimmt, daß der Kongreß nie-

³⁵⁾ Houtin, a. a. O. 57.

³⁶⁾ „Ils n'ont guère su donner à l'Eglise l'allure américaine.“ Félix Klein, Le Père Hecker. Paris 1897. Introd. S. XLII.

³⁷⁾ „... no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States.“

mals Gesetze für oder gegen die Religion erlassen oder ihre freie Ausübung hindern dürfe. Er lautet: „Der Kongreß soll keine Gesetze erlassen, wodurch eine Staatsreligion geschaffen oder die Ausübung eines religiösen Bekenntnisses gehindert würde, oder die Rede- oder Pressfreiheit, oder das Recht des Volkes verkürzen, sich friedlich zu versammeln und an die Regierung um Abschaffung von Mißständen zu petitionieren.“³⁸⁾

Die Väter dieser Artikel waren so wenig als einst Lord Baltimore, Rog. Williams und Will. Penn Latitudinärer oder Ungläubige. Es lag ihnen ferne, gleich den Schülern der Enzyklopädisten und der Revolution durch solche Verfassungsartikel bekunden zu wollen, daß sie vor Gott alle Religionen für gleich wahr und falsch, für gleich gut und schlecht hielten. Sie erklärten alle Religionen für gleich einzig vor dem Gesetze. Indem wir für diesen Standpunkt der Unionsregierung sehr viel Verständnis übrig haben, fällt es uns natürlich gar nicht ein, ihn als den grundsätzlich absolut und unter allen Umständen richtigen und empfehlenswerten hinstellen zu wollen.

Es wäre jedoch Täuschung, anzunehmen, diese weitherzigen Paragraphen der Bundesverfassung, worin eine cäsaropapistische Bevormundung der Kirche durch den Staat abgelehnt wurde,

³⁸⁾ „Congress shall make no law respecting an establishment of religion or prohibiting the free exercise thereof, or abridging the freedom of speech or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances“.

Eine grenzenlose, absolute Religionsfreiheit will auch die Verfassung Amerikas gewährleisten in bezug auf die Ideenwelt, aber nicht in bezug auf die Ausübung dieser Ideenwelt, d. h. in bezug auf Handlungen. Wo eine Sektenlehre Handlungen gebietet, die der Staat untersagt, oder Handlungen verbietet, die der Staat im Interesse seiner Wohlfahrt fordert, da schreitet die Bundesregierung ein; „denn welchem Gesetzgeber kann die Absicht unterlegt werden, von vornherein alles gutzuheißen, was unter dem Namen einer Glaubenssagung das praktische Handeln des Menschen unmittelbar und möglicherweise in einer den Strafgesetzen des Staates widersprechenden Weise zu bestimmen vermag.“ Dr. Eug. Schließ, Die Verfassung der Nordamerikanischen Union. Leipzig 1880. S. 326. „Die Heiligen der letzten Tage“, d. h. die Mormonen, erfuhren dies, als durch das Edmunds-Law (1882) bzw. durch das Edmunds-Tucker-Law (1887) ihnen die Polygamie verboten wurde.

habe sofort die Eisenmauer protestantischer Unduldsamkeit in Amerika durchbrochen und in der Gesetzgebung der Einzelstaaten Aufnahme gefunden. Die Einzelstaaten behielten in diesen Punkten freie Hand, und so blieb in den meisten Staaten der Protestantismus die mehr oder weniger betonte Staatsreligion, bis das Beispiel der Bundesverfassung und die Forderungen der Zeit auch hier ihre Wirkung taten. Virginien, Pennsylvanien und Rhode-Island waren die ersten, welche die Religionsfreiheit in ihre Verfassung aufnahmen; es folgten Newyork und die Staaten von Neu-England. Nordkarolina, Neu-Jersey und Neu-Hampshire waren die letzten, welche die Ausnahmegesetze gegen die Katholiken aufhoben; es geschah um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Heute sind die bürgerlichen und politischen Rechte in allen Staaten Amerikas vom religiösen Bekenntnis durchaus unabhängig — theoretisch gesprochen. Praktisch freilich haben die Katholiken Amerikas mehr denn einmal erfahren müssen — z. B. General William Sherman und der Politiker Richard Bland —, daß der Weg zu höhern Ämtern durch ihr religiöses Bekenntnis ihnen abgeschnitten ist. Noch im Wahlkampfe um die Präsidentschaft 1896 hörte man häufig den Spruch: „Nie dürfe ein Katholik Präsident der Vereinigten Staaten werden.“³⁹⁾ „Im weißen Hause dulde man keine Beichtstühle.“⁴⁰⁾

14. Trotzdem in Amerika Kirche und Staat getrennt sind, wäre es doch eine Täuschung zu glauben, sie seien zwei feindliche, antagonistische Lager, oder wenigstens ohne jede Berührungspunkte, sich vollständig ignorierend. Sowohl die Unionsregierung selbst, als auch die Regierungen der Einzelstaaten stehen zu den religiösen Bekenntnissen vielfach in positiver und freundlicher Beziehung. Nordamerika ist kein atheistischer, sondern in gewissem Sinne ein christlicher Staat. James Bryce schreibt: „Das Christentum wird tatsächlich zwar nicht als die gesetzlich anerkannte, aber doch als die nationale Religion betrachtet.“ Unter Christentum ist die ganze Linie von den Katholiken bis zu den Unitariern zu verstehen, eine lange Reihe religiöser Denominationen, zwischen welchen die Unionsregierung unparteiisch

³⁹⁾ J. B. Pioda, Schweiz. Gesandter in Washington: *L'état et les églises aux États-Unis*. Hiltz, Politisches Jahrbuch 1900. S. 155.

⁴⁰⁾ Bischof Gabriels, *Correspondant a. a. O.* S. 4.

die Wage zu halten sucht, sie alle mit dem Schild der Freiheit deckend.

Jeder Zweig des Bundes-Kongresses hat seinen Kaplan und beginnt jede Sitzung mit Gebet⁴¹⁾. Der Präsident erwählt die Kapläne für die Armee und Flotte. Präsident Taylor empfahl während der Cholera 1849 einen allgemeinen Buß- und Betttag, der auch durchs ganze Land gehalten wurde. Während des Bürgerkrieges, nach der Ermordung Lincolns (1865) und nach dem Tode Garfields (1881) und Mc. Kinleys (1901) wurden ebenfalls solche Betttage gefeiert. Ebenso erläßt der Präsident in jedem Jahre die Aufforderung zur religiösen Feier eines allgemeinen Dank- und Bettages für den letzten Donnerstag im November⁴²⁾. Der Klerus ist militärfrei, Beleidigungen gegen sein Amt werden streng geahndet. Die kirchliche Gerichtsbarkeit gegenüber ihren Mitgliedern wird anerkannt und geschützt — vom Gesichtspunkt nicht der Theologie, sondern des Vertrages, wie das breits Kaiser Aurelian geübt⁴³⁾. Kirchen, Hospize und Asyle erhalten oft Steuerfreiheit, die Geistlichen für Armee, Flotte und Gefängnisse werden aus der Staatskasse besoldet.

In den Einzelstaaten weist sogar die Gesetzgebung positive und freundliche Beziehungen zur Religion auf. Vermont und Delaware bestimmen, daß jede Sekte an gewisse kultische Formen sich halten soll, und Vermont befiehlt überdies die Haltung des Sonntages. Sechs Südstaaten schließen jeden Gottesleugner von jedem Staatsamte aus. Pennsylvanien und Tennessee erklären für öffentliche Ämter als ungeeignet jeden, der Gott und ein künftiges Leben mit Lohn und Strafe leugnet. Maryland und Arkansas bezeichnen solche Personen sogar für unfähig, Mitglieder der Jury oder Zeugen zu sein. Bryce bemerkt, daß die

41) „Les chapelains du Sénat et de la chambre des représentants varient leurs prières et s'inspirent des événements du jour: en 1897, celui du Sénat a invoqué un jour la bénédiction sur les armes des insurgés cubains. A toute inauguration de statue, de monument quelconque, et très souvent aux banquets officiels ou publics assiste un aumônier ou un membre du clergé quelconque, qui commence et souvent termine de même la cérémonie par une prière“. Pioda a. a. O. S. 137.

42) Protest. Real-Enzyklopädie. S. 14, 169.

43) Pioda, a. a. O. S. 137.

Neutralität der amerikanischen Republik nicht über die theistischen Bekenntnisse hinausgeht, daß aber auch die Atheisten bisher in den Vereinigten Staaten wenig zahlreich, in den Südstaaten sogar unbekannt waren⁴⁴⁾.

An Absichten und Versuchen, in den Verfassungen der amerikanischen Union und der Einzelstaaten feindliche Schranken gegen die Katholiken wieder aufzurichten, hat es seit hundert Jahren nie gefehlt und fehlt es auch heute nicht; aber all diese Bestrebungen hatten keinen Erfolg und haben keine Aussicht. Onkel Sam scheint fest entschlossen, am Schilde seiner Freiheit, namentlich der religiösen Freiheit, keinen Flecken zu dulden.

Man glaube aber nicht, die Frucht der Freiheit sei den amerikanischen Katholiken ohne eigene Mühe zuteil geworden. Die Sonne, an der diese Frucht reifte, war die patriotische Haltung der amerikanischen Katholiken, die seit dem Unabhängigkeitskriege bis heute in steigendem Maße zutage trat⁴⁵⁾. Einsichtig genug, in der politischen Freiheit Amerikas auch die ihrer Kirche zu erblicken, waren die Katholiken begeistert für die Unabhängigkeit eingetreten. Die Barrn, Monlan, Fitzsimons, Carroll und andere kämpften Schulter an Schulter mit den feurigsten Patrioten. Dieser Umstand, sowie die französische und spanische Allianz, die Dienste der französischen Feldkapläne, die Tapferkeit der „Irischen Brigade“ hatte den Katholiken in der neuen Republik gleich von Anfang hohe Achtung gesichert. Im Jahre 1783 sehen wir den Kongreß der Vereinigten Staaten, die Generäle und Staatsmänner, an ihrer Spitze Washington und La Fayette, in Philadelphia zur katholischen Josephskirche ziehen zu einem feierlichen ‚Te Deum‘ für den glücklich beendigten Unabhängigkeitskrieg. Der französische Gesandte hatte dazu eingeladen, und der Kaplan der Gesandtschaft hielt die Festrede. Und als 1789 die Katholiken dem ersten Präsidenten George Washington zu seiner Wahl gratulierten, erwiderte er ihnen:

⁴⁴⁾ Pioda, a. a. O. S. 131.

⁴⁵⁾ „J'avais vu parmi nous l'esprit de religion et l'esprit de liberté marcher presque toujours en sens contraire. Ici je les retrouvais intimement uni l'un à l'autre: ils regnaient ensemble sur le même sol.“ Al. de Tocqueville, De la démocratie en Amérique. Paris 1839. II, 202.

„Ich hoffe Amerika, was Gerechtigkeit und Liberalität betrifft, stets als Beispiel an der Spitze der Nationen zu sehen. Ich sehe voraus, daß eure Mitbürger nie den patriotischen Anteil vergessen werden, welchen ihr an der Durchführung der Staatsumwälzung und dem Aufbau der Verfassung genommen habt... Mögen die Mitglieder eurer Genossenschaft in Amerika, allein beseelt von dem reinen Geiste des Christentums und dabei als treue Untertanen unserer freien Regierung sich bewährend, jegliches zeitliche und geistliche Glück genießen.“ Das war, schreibt P. Al. Baumgartner, der feierliche Willkomm der neuen Weltrepublik an die katholische Kirche.

Hören wir, um die Begeisterung des amerikanischen Klerus für das Sternenbanner zu ermessen, einen der populärsten Prälaten, John Ireland, wie er über Amerika denkt:

„So sehr ich glaube, daß Gott die Menschen und die Nationen leitet, glaube ich auch, daß er den Vereinigten Staaten eine besondere Aufgabe zugedacht. Es ist die Aufgabe, durch Beispiel und moralischen Einfluß die Welt auf das allgemeine Reich der Völkerfreiheit und der Menschenrechte vorzubereiten. Amerika lebt nicht sich allein: die Schicksale der Menschheit sind seiner Hut anvertraut. Keine Monroe-Doktrin beschränkt seine Demokratie auf die Gestade des atlantischen und des stillen Meeres. In den Tagen Washingtons hat der Geist Amerikas, den die Soldaten Lafayette und Rochambeau in ihre Heimat mitnahmen, den Ausbruch der französischen Revolution beschleunigt... O, Amerika, bleibe dir treu! Denn fällst du, so fallen mit dir die Hoffnungen der Menschheit.“⁴⁶⁾

„Lasset mich den Katholiken Amerikas zurufen: Seid Amerikaner in der besten und wahrsten Bedeutung des Wortes Amerikaner! Liebet Amerika, liebet seine Einrichtungen; wirkt für sein Wohl; seid feurig zu seiner Verteidigung, langsam zu seiner Kritik. Früher hatte die Kirche in Amerika ein mehr oder weniger fremdes Gesicht. Das brachten die Umstände mit sich; obschon diese sich nicht ändern ließen, kann doch niemand leugnen, daß sie der Sache der Religion geschadet. Um diesen Umstand

⁴⁶⁾ Erzbischof Ireland. American Citizenship. Rede gehalten vor dem „Union League Club of Chicago“, an Washingtons Geburtstag 1895. Church and modern society. By John Ireland I, S. 192.

und damit die Möglichkeit jedes Mißverständnisses oder Verdachtes zu beheben, müssen wir, der Kirche zu lieb, unsern Amerikanismus, unsere Ergebenheit für Amerika vor aller Augen entfalten. — Es muß klar zutage treten, daß wir Amerika lieben und daß, wenn wir Kritik üben, es aus wahrer Liebe zu unserem Lande geschieht.“⁴⁷⁾

„Amerikanische Republik, empfangen den Zoll meiner Liebe und Loyalität. Ich huldige dir mit ganzer Seele. Ich bete von ganzem Herzen, daß dein Ruhm nie schwinde. — *Esto perpetua!* In deiner Hand trägt du die Hoffnungen des Menschengeschlechtes. Du hast von Gott die Sendung, den Nationen zu beweisen, daß die Menschen der höchsten bürgerlichen und politischen Freiheiten fähig sind. Sei frei und glücklich auf immer! Möge durch dich auf der ganzen Erde vom Aufgang bis zum Niedergang die Freiheit triumphieren! — *Esto perpetua!* Erwinnere dich, daß nur Religion und Moralität der Freiheit das Leben verleihen und eine nie welkende Jugend erhalten können. Glaube mir, deine sicherste Hoffnung beruht auf der Kirche, vor welcher dir falsche Propheten Furcht einflößen möchten. Glaube mir, es gibt keine Herzen, die dich heißer lieben als die Herzen der Katholiken, keine Zungen, die dein Lob beredter preisen als die Zungen der Katholiken. In Krieg und Frieden, für deine Geseze und deine Einrichtungen werden keine Hände bereiter und tapferer sich erheben, als die Hände der Katholiken. *Esto perpetua!*“⁴⁸⁾

16. Ein dritter, glücklicher Umstand für den Fortschritt der Kirche Amerikas war die unermessliche, mannigfache Aussteuer, die sie aus Europa bezog.

Amerika ist religiös und kulturell in jeder Hinsicht die Tochter

⁴⁷⁾ The Church and modern society II, 246. The Church in America. Rede von John Ireland in der Cathedral zu Dubuque 17. April 1901.

⁴⁸⁾ Rede Ireland's vom 10. Nov. 1884 in der Kathedrale von Baltimore. The catholic church and civil society. Ireland, a. a. O. I, 64. Am Tage vorher war das III. Plenarkonzil von Baltimore in der Kathedrale feierlich eröffnet worden. Das erste amerikanische Plenarkonzil war 1852, das zweite 1866. Die apostolische Delegation wurde 1893 errichtet (Mgr. Satolli); sie ist rein kirchlich und in keiner Weise bei der Regierung akkreditiert.

Europas. Von Europa bekam die Kirche Amerikas Millionen katholischer Einwanderer: aus Irland und England, aus der germanischen, lateinischen und slavischen Rasse. Aus Europa empfing sie zahllose Missionäre, eine reiche Literatur und jenen Goldstrom warmen kirchlichen Lebens, der im 19. Jahrhundert befruchtender als je durch Europa flutete. Er quoll aus dem Riesenkampf der Kirche mit der Revolution, aus dem Emanzipationskampf der Irländer, aus der Oxforder Bewegung, aus dem wiederholten Kulturkampfe in Deutschland, aus dem Kampfe der katholischen Gelehrten, Bischöfe und Konzilien für die Reinheit des Glaubens und die Festigkeit der kirchlichen Disziplin in allen Ländern. Nirgends kann man besser fühlen, wie belebend die Wellen dieses Stromes auf die Kirche Amerikas wirkten, als indem man die Akten der amerikanischen Provinzial- und Nationalkonzilien durchgeht. Alle Siege und Niederlagen, alle Hoffnungen und Befürchtungen, alle Großtaten und Vorbilder, aller Jubel und alle Tränen der europäischen Kirche echoten in lauter Brandung am Alleghany-Gebirge.

Lange Zeit fand auch das Gold Europas seinen Weg übers Meer als Aussteuer für die amerikanische Tochterkirche. Der Epioner Verein für die Glaubensverbreitung spendete allein ungefähr 25 Millionen; zu seiner Gründung gab ein amerikanischer Bischof den Anstoß. Msgr. Dubourg von Neuorleans war es, der für seine Diözese Gaben sammelte und auf dessen Anregung hin Mme. Petit und Mlle. Jaricot ebenfalls (1822) um Geldmittel warben nicht nur für Neuorleans, sondern für die ausländische Mission überhaupt. So begann das großartige Werk der Glaubensverbreitung.

17. Aber auch der Amerikaner, trotzdem einige glauben, er sei Eis für die Religion und Feuer für das make money, hatte für seine Kirche stets offene Hände. Gewiß weiß Bruder Jonathan den Dollar zu schätzen, aber doch nicht als einzigen Stern seines Daseins. Der Expräsident Roosevelt hat einst über das Lebensideal geschrieben: „Die Leute, die sich rühmen, daß sie ein lediglich kommerzielles Lebensideal haben, sind sich augenscheinlich nicht bewußt, daß ein solches Ideal so unbedingt niedrig und schmutzig ist, wie nur irgendein Lebensziel in der Welt sein kann, und daß keine Banditengemeinde im Mittelalter ein

reizloseres Leben geführt haben kann, als das Leben von Leuten wäre, denen Handel und Gewerbe alles wäre und für die solche Worte wie: nationale Ehre und Ruhm, Mut und Kühnheit, Treue und Selbstlosigkeit bedeutungslos geworden wären. Das lediglich materielle, das lediglich kommerzielle Ideal, das Ideal der Leute, „deren Vaterland die Ladentasse ist“, ist seinem ganzen Wesen nach herabwürdigend und erniedrigend.“⁴⁹⁾

Kenner der Amerikaner werten ihre religiöse Neigung hoch. Schließ meint: „Die Amerikaner sind das religiöseste Volk, welches gedacht werden kann.“⁵⁰⁾ Bryce behauptet: „Der Einfluß des Christentums auf das Volk, insbesondere auf die Gebildeten, sei in Amerika größer als irgendwo im kontinentalen Europa, größer sogar als in England⁵¹⁾. Seltsam ist hier aber, daß der Nankee, in seinem geschäftlichen Gebahren so genau und smart, auf dem Gebiete der Religion mit den schwankenden Gebilden des Agnostizismus oder den Dogmen eines faden Gnostizismus häufig sich begnügt, ja sogar für die täuschenden Nebel haltloser Mystik und Theosophie besondere Vorliebe zeigt. Die Erfolge der Miß Eddy mit ihrer Christian Science, des Pastor Dowie mit seinem Zionismus, des Joseph Smith mit seinem Mormonismus wären in diesem Umfange außerhalb Amerikas kaum möglich gewesen.

18. Übrigens ist das Freiwilligkeitssystem der beste Gradmesser für den religiösen Opfersinn der Amerikaner. Die wenigen, oben erwähnten Ausnahmen abgerechnet, stehen der Kirche zur Bestreitung ihrer Ausgaben keine Staatsmittel zur Verfügung. Alle kirchlichen Kosten werden auf dem Wege der Freiwilligkeit und in reichlicher Fülle aufgebracht. Der Opfersinn der Katholiken Amerikas ist dermaßen weit und stark geworden, daß sie da und dort in erster Linie stehen, wo es gilt, in andern Erdteilen die Interessen der Kirche durch Spenden zu fördern. Nichts wäre unrichtiger als die Annahme, der Amerikaner sei dem

⁴⁹⁾ Hiltz. Polit. Jahrbuch 1901. S. 447.

⁵⁰⁾ Die Verfassung der Nordamerikanischen Union. S. 326.

⁵¹⁾ Pioda, bei Hiltz. Polit. Jahrbuch 1900. S. 152. Al. de Zouville hatte seiner Zeit geschrieben: „A mon arrivée aux Etats-Unis, ce fut l'aspect religieux du pays qui frappa d'abord mes regards.“
A. a. O.



Doppelstern: Geschäft und Dollar blind verschrieben. Wie in zeitlichen Dingen sein Blick für die Zeitforderungen scharf und umsichtig, sein Unternehmungsgeist kraftvoll und uferlos, seine Energie stiermähig, seine Anpassung unerschöpflich, seine Kühnheit mit ihrem „go ahead“ unbezähmbar ist und vor keinem materiellen und geistigen Urwald die lichternde Art sinken läßt, so leiht dieser Nationalcharakter auch der Religion mächtige Schwingen und liebt es, für ideale, sittliche Zwecke eine großartige Gebefreude zu entfalten. Die flutenfrische Tatkraft des Amerikaners, der das Banner der Kirche durch tausend Gefahren trug, wird es auch im religiösen Kampfgewühl der Zukunft hochhalten⁵²⁾.

Ein besonderes Glück für die Kirche Amerikas war es, daß ihr auf dem Gange durch das 19. Jahrhundert eine Reihe ausgezeichnete Bischöfe vorangeleuchtet. Den ersten Bischof, Carroll († 1815), haben wir als Freund von Franklin und Washington bereits kennen gelernt. Ein tadelloser Kirchenfürst und vollendeter Amerikaner, steht er als glorreicher Patriarch am Portal der hierarchisch organisierten Kirche Amerikas. Diese von jeder Kontrolle und Herrschaft — den heiligen Stuhl ausgenommen — zu befreien, war sein höchstes Lebensziel, wofür er opferte, stritt und litt. Sein überaus würdiger Zeitgenosse und Mitarbeiter war der erste Bischof von Boston und spätere Erzbischof von Bordeaux und Cardinal Cheverus († 1836), dem die Volkstimme die ehrendsten Prädikate erteilte, indem ihn die einen einen zweiten Fénelon, die andern einen Vinzenz von Paul nannten.

Als der gelehrteste amerikanische Bischof darf Kenrick von Baltimore († 1863) bezeichnet werden. Gründlich bewandert in Latein, Griechisch und Hebräisch, sprach er überdies fließend Französisch, Spanisch, Italienisch und Deutsch neben seiner Muttersprache. Seine zahlreichen dogmatischen, moralischen und apologetischen Werke empfehlen sich durch Tiefe, Ruhe und liebevollen Ton. Amerikanische Geschichtschreiber vergleichen ihn mit Basilius, Peter Damiani oder Anselm. — Aber den Erzbischof John Hughes von Newyork († 1864) nennen sie an der Seite von Athanasius,

⁵²⁾ Von je 1000 Protestanten der Union sind 324, von je 1000 Katholiken 523 Kommunikanten. Daniel, Handbuch der Geographie. ⁶I, S. 920 ff.

Ambrosius oder Hildebrand; neben dem Gelehrten Kenrik war er der Herrscher, der Mann der Tat, kühnen Wagemutes und genialer Verwaltung, der markanteste, am meisten patriotische amerikanische Kirchenfürst seit Carroll. Als er am 15. August 1858 in Newyork, entlegen von allen bewohnten Quartieren, zum größten kirchlichen Monument Amerikas, der St. Patriks Kathedrale, den Grundstein legte, ergriff Verblüffung und Staunen alle, die nicht so weitsehend waren wie er. Heute weiß man, daß die amerikanische Kirche nicht nur in Newyork, sondern auch in anderen Städten dieser Methode einen großen Teil ihres bedeutenden Vermögens verdankt⁵³⁾.

Ebenso groß wie als Kirchenmann war Hughes auch als Patriot. Den glänzendsten Beweis dafür gab er im Bürgerkrieg. Er entflammte die militärischen Vereine der Iren in Newyork, an die Front zu marschieren, nährte während des Krieges durch eine weitverzweigte Korrespondenz Mut und Opfersinn und mühte sich ebenso nachdrücklich als erfolgreich um die Neutralität Europas. Europa drohte nämlich, die Konföderierten anzuerkennen; England schien nach dem Zwischenfall von Trent sogar noch weitergehen zu wollen. Was tat die Regierung der Union? Sie, die im Jahre 1853 den päpstlichen Nuntius für Brasilien, Msgr. Bedini, in Washington nicht als diplomatischen Vertreter anzuerkennen wagte, sie, welche die Banden des Know-Nothingismus nur knapp soweit zu überwachen und zu zügeln vermochte, daß man den Nuntius in Buffalo nicht erdolchte, in Cincinnati nicht hängte und die Kathedrale nicht einäscherte wie geplant war, sie hat jetzt den Erzbischof Hughes, daß er als Gesandter der Union nach Europa gehe. Zwar lehnte Hughes jede amtliche Sendung ab; aber im November 1861 reiste er doch nach Paris, belehrte Napoleon über die wahre Lage der Union und bewog ihn, Frankreichs Freundschaft mit den Vereinigten Staaten nicht abzubrechen.

Ausgezeichnet durch Heiligkeit war Joh. Nepomuk Neumann, Bischof von Philadelphia († 1860), gebürtig aus Böhmen und Redemptorist. Unter ihm nahm der religiös-kirchliche Geist,

⁵³⁾ Grundbesitz und Eigentum der Kirche in der Union repräsentierten: 1850 einen Wert von 9256758 Dollar; 1890 einen Wert von 118123346 Dollar; 1906 einen Wert von 292638787 Dollar.

welcher durch den Trusteeismus gerade in Philadelphia so schwer gelitten, den erfreulichsten Aufschwung. Sein Leben war losgeschält vom Irdischen, durchaus rein, und sein Tod heiligmäßig. Im Dezember 1888 wurden die Schritte zu seiner Kanonisation eingeleitet.

Noch viele Kirchenfürsten Amerikas aus dem 19. Jahrhundert wären mit Verehrung zu nennen; auch in der Gegenwart zählt der amerikanische Episkopat neben Gibbons, Ireland, Keane, die Weltruf genießen, manchen Stern, um den man die amerikanischen Katholiken beneiden möchte.

20. Endlich ist es die Kirche selbst, ihre Verfassung, ihre Lehre und Moral, die auf Amerika die mächtigste Werbekraft ausübt. Daß die Ehescheidung, erschreckend leicht und häufig, am Leibe des amerikanischen Volkes eine fressende Wunde geworden, daß der Mangel an Müttern gerade die Nantees mit Untergang bedroht, liegt ebenso offen zutage, wie es anderseits unleugbar ist, daß gegen diese Übel in der Sittenlehre der Kirche die wirksamste Abwehr liegt. Ist die Kirche für die Heiligkeit der Ehe eine wachsame Hüterin, so steht sie auch wie eine eiserne Mauer gegen die Auflöslichkeit der Ehe, die nichts anderes ist als verkappter Mormonismus, nur um soviel gefährlicher, als sie unter dem Schutze der Gesetze steht. Kardinal Gibbons und Brunetière haben mit Recht bemerkt, diese Tatsache dürfe den Frauen und sittlich aufrechten Männern Amerikas nur deutlich zum Bewußtsein kommen, um der Kirche hohe Ehre, Achtung und Neigung zu gewinnen.

Immer mehr wird es zur erklärten Tatsache, daß die katholischen Familien sich fruchtbar zeigen, während der Todesengel des Malthusianismus an der Ausrottung der Puritaner von Neu-England arbeitet; an ihre Plätze rücken die Irländer und die französischen Kanadier, — dort, wo im 17. Jahrhundert die Gesetze jeden katholischen Ansiedler mit Todesstrafe bedrohten!

Nicht minder imponierend in dem religiösen Allerhand der 150 amerikanischen Sekten vermag die Einheit der Kirche zu wirken, die Einheit in der Lehre, die Geschlossenheit in der Organisation, die Kontinuität in der Geschichte. Diese Einheit, weltweit, unzerbrechlich und wie ein Monolith ohne Riß und Fuge, verrät dem unbefangenen Denker überweltlichen Ursprung

und bietet ein Bild der Kraft, das schon als solches den Mann der neuen Welt angenehm berührt. Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, umflossen vom Zauber einer glorreichen Geschichte und einer lebensvollen Gegenwart, umwallt vom Königsmantel eines erhabenen Kultus, unzerbrechlich in ihrem Widerstand gegen die wilden Umsturzmächte, in ihrem Walten für die idealsten Güter eines Volkes unermüdlich und fruchtbar, wird im Lande des freien Sternenbanners stets auf Sympathien rechnen dürfen! Eine besondere Bürgschaft für die Einheit und Kraft der Kirche Amerikas erblicken wir in ihrer Treue zu Rom, die nicht nur in zahlreichen Provinzial- und Nationalkonzilien, sondern noch mehr in der Stellung seiner Bischöfe zum Dogma der Unbefleckten Empfängnis und der päpstlichen Unfehlbarkeit leuchtend zum Ausdruck kam.

Unter dem star-spangled Banner erweist sich die Kirche in rastloser religiöser und sozialer Kulturarbeit als Mutter edelster Zivilisation und scheint, um mit Msgr. Ireland zu reden, jezt mehr als je ihre season of grace zu erleben.

2. Kapitel.

Pater Isaak Thomas Hecker — ein Apostel des modernen Amerika.

1. Am 23. Dezember 1888 feierte man in der Paulistenkirche zu Newyork die Exequien für einen außergewöhnlichen Mann. Erzbischof Corrigan von Newyork hielt das Seelamt; Erzbischof Ryan von Philadelphia und zwei andere Bischöfe assistierten. P. Thomas Campbell, Provinzial der Newyorker Jesuitenprovinz, feierte den Verstorbenen in schwungvoller Grabrede als einen „geistigen Führer und Herrscher unter den Menschen“ und erzählte von seiner „wunderbaren Gewalt, die Menschen festzufetten an die Sache Gottes“. Eine mächtige Menge Volkes wallte zur Kirche, um den Heimgegangenen ein letztes Mal zu sehen und zu ehren, als seine Leiche am Weihnacht-Nachmittag öffentlich aufgebahrt wurde¹⁾. Der Verstorbene war P. Isaak Thomas Hecker.

¹⁾ Félix Klein, Le Père Hecker. Paris 1897. S. 424. P. Pfälf, Saacher Stimmen 55. S. 389.

2. Hecker hatte das Licht der Welt erblickt am 18. Dezember 1819. Seine Eltern waren aus Deutschland eingewandert und evangelisch; der Vater hielt sich aber von jeder Religion und jedem Gotteshaus fern, während die Mutter aus einer Calvinistin eine eifrige Methodistin geworden und immer geblieben. In seinem Geschäfte als Eisengießer erst glücklich, kam Vater Hecker im Laufe der Jahre geschäftlich zurück und nie mehr in die Höhe. Nahm dies Mißgeschick seinen drei Söhnen die Mittel zu besserer Bildung, so war es ihnen anderseits ein kategorischer Imperativ zur Arbeit. Der jüngste, Isaak, Liebling und Ebenbild der Mutter, betätigte sich mit zehn Jahren als Laufbursche beim Verleger des Methodistenblattes „Zions Herald“; mit elf Jahren arbeitete er, wie auch seine beiden ältern Brüder, bei einem deutschen Bäcker namens Schwab. Die drei Brüder Hecker brachten es aber bald zu einem selbständigen Bäckereigeschäft, in dem Isaak zwölf harte Jahre verlebte. Seine Gedanken waren nicht nur auf das Brot gerichtet. Auf den Hobelspänen vor dem Backofen schlummernd, „fuhr er manchmal als hätte ihn eine mystische Stimme gerufen, aus dem nächtlichen Schlaf, ging am Ufer des East River spazieren, betrachtete das im Mondlicht flimmernde Wasser und fragte aus tiefstem Herzen: „Was will Gott von mir? Wozu hat er mich in die Welt gesetzt?“²⁾

3. Zu diesem mystischen Zug des Bäckerjungen gesellte sich bald ein sozialpolitischer. Alle drei Brüder Hecker traten in die New Yorker „Arbeiterpartei“, die ultra-demokratisch und sozialistisch gerichtet war. Keine Aristokratie, keine Privilegien irgendwelcher Art, sondern soziale Wohlfahrt, alles für das Volk und durch das Volk! In diesem Sinne war Isaak Hecker, erst 15 Jahre alt, ein aktiver feuriger Sozialpolitiker, der in den Arbeiterversammlungen seines Stadtteiles häufig als Redner auftrat, Resolutionen zur Annahme brachte und zwei-, dreimal ältere Genossen wie ein Reformator entflammte. Sein Enthusiasmus war ehrlich. „Ich bin immer“, sagte er später, „für den Hund, der den Karren zieht.“³⁾ ein Wort, das den einstigen Bäckerjungen deutlich widerspiegelt. Aber es war ein Enthusiasmus ohne religiöse, ohne christliche Färbung. Bereits über dem 14-

²⁾ Klein, a. a. O. S. 12.

³⁾ Klein, a. a. O. S. 25.

jährigen Isaak war der Stern des Glaubens erloschen. Seine Auffassung von Christus gipfelte darin, daß er ihn für einen begeisterten Sozialdemokraten hielt. Hecker erblickte seine Propheten und Vorbilder zumeist in Dr. Channing und besonders in Dr. Brownson.

4. Orestes Aug. Brownson war am 16. September 1803 zu Stockbridge, Vermont, U. S. A., geboren und starb am 17. April 1876. Aus dem Landvolke hervorgegangen, verlebte er unter ihnen auch seine Kindheit und zwar im Kreise von Kongregationalisten. Mit 19 Jahren trat er zu den Presbyterianern über und wollte Missionär werden; aber Disziplin und Lehre derselben stießen ihn ab, nämlich der Glaube an die absolute Aus erwählung und Verdammung, sowie daß Gott zur Sünde zwingt, damit die Verdammung nicht ungerecht sei. Eher als seinen Sinn für Gerechtigkeit und Humanität auf dem Altare des Calvinismus zu opfern, verließ er ihn und wurde liberaler Universalist. Als universalistischer Geistlicher 1824 ordiniert, predigte er bis 1829, wo er die Gottheit Christi, die Offenbarung, das Gericht leugnete und mit Robert Owen und Fanny Wright⁴⁾ in ihrem Kampf gegen Ehe, Eigentum und Religion sich verband und verantwortlicher Herausgeber des „Free Enquirer“ zu Newyork wurde. Ungläubiger Christ, Kommunist, umfaßte er jetzt die Religion der Humanität und wirkte namentlich in „The Philantropist“ für die Sache der Arbeiter, nicht im Sinne der Revolutionierung, sondern alle Stände für die soziale Besserstellung des vierten Standes interessierend.

Durch Dr. W. E. Channings Predigten belehrt, daß die Unitarier nicht mehr Christentum hätten als er, trat Brownson 1832 in ihre Reihen und gab seit 1838 die „Boston Quarterly Review“ heraus. Die sozialpolitische Richtung der Zeitschrift brachte ihn in Verbindung mit den Führern der demokratischen Partei. Radikal im Sinne der europäischen Sozialisten und der St. Simonisten, plädierte er 1840 für Abschaffung des Christentums, legte aber 1844 das katholische Glaubensbekenntnis ab in die Hände des Koadjutors Bischof John Fitzpatrick. Die

⁴⁾ Die Freundin des General Lafayette, die für Brownson eine Art Priscilla wurde.

„Boston Quarterly Review“ nannte er fortan „Brownson's Quarterly Review“ und schrieb sie bis 1875, abgerechnet die Jahre 1865—72, wo sie nicht erschien.

Die Katholiken Amerikas bestanden damals zumeist aus Arbeitern und waren aus Ländern eingewandert, wo ihre Väter seit Jahrhunderten unterdrückt gewesen. Der Katholizismus Amerikas zeigte daher keine feste, dominierende Haltung, war vielmehr schüchtern; das gewann die Amerikaner nicht. Brownson wollte das ändern, er sprach und schrieb fest und männlich und trug sein Haupt hoch⁵⁾. So tapfer tritt er als Anwalt des Glaubens, daß die amerikanischen Bischöfe, 1852 zum Plenar-Konzil zu Baltimore versammelt, durch einen Brief ihm ihre Zustimmung und Ermutigung aussprachen, gleichwie auch Pius IX., durch ein Breve von 1854. Nach Newyork übersiedelt, kam er in Kreise, die in der Apologetik eine milde Tonart pflegten. Von diesen ließ sich Brownson so stark beeinflussen, daß manche seiner alten Freunde fürchteten, auch er sei ein liberaler Katholik geworden, was aber nie der Fall war⁶⁾.

Wenigstens nicht in dem Sinne, daß er die Rechte der Kirche bewußt und absichtlich schmälern wollte. Im Jahre 1862 schrieb er an seinen Sohn: „Mein Glaube, das brauche ich dir nicht zu sagen, steht unerschütter fest, und, komme was da will, ich

⁵⁾ Was 1874 Dr. Brownson über den verbliebenen Erzbischof Spalding schrieb, galt in erster Linie von ihm selbst: „Der innersten Natur nach war er mannhaft, kühn und furchtlos, und keiner hat mehr als er dazu beigetragen, daß in bezug auf Mannhaftigkeit und Mut in der katholischen Publizistik dieses Landes innerhalb der letzten 30 bis 40 Jahre ein so augenfälliger Wandel vor sich gegangen ist, und daß aus der katholischen Kontroverse jener nachgiebige, entschuldigende, zugeständniseifrige Ton verschwunden ist, der uns selbst, da wir noch außerhalb der Kirche standen, so sehr angewidert hat. Mächte er uns doch auf die Katholiken herabzublicken als auf eine geistlose, niedrigdenkende, kriechende feige Masse, die im Angesicht ihrer Feinde kaum auszusprechen wagten, daß ihre Seelen ihr Eigentum seien.“ Laacher St. 65. S. 155.

⁶⁾ The Catholic Encyclopedia III, 1—3. Die Gesamtwerke Brownsons erschienen 1883—87 in Detroit, anregend für Philosophen, Politiker und Journalisten. The Convert or Leaves from my Experience erschien 1857 in Newyork, deutsch v. Schündelen: „Gedenkblätter eines Konvertiten.“ Bachem, Köln 1858. Henry Brownson, Brownson's Early. Middle and Latter Life. Detroit 1898—1900.

werde leben und sterben in der Gemeinschaft der Kirche. Außer ihrer Gemeinschaft ist kein Heil.“⁷⁾ Und 1863 erklärte er in seiner *Quarterly Review*: „Ich bin was ich immer war und bleiben werde, ein kühner, schroffer, unabhängiger Mann, dabei aber ein eifriger, ernster, treuer Katholik, der durchdrungen ist vom festen Glauben, daß er nur innerhalb seiner Kirche seine Seele retten kann, und der nicht gewillt ist, dieselbe zu verlieren. Die Kirche ist meine Mutter. Niemals werde ich wissen-lich das Herz meiner Mutter betrüben, und niemals habe ich mit Wissen solches getan.“⁸⁾

Aber verdächtig und tatsächlich schief war seine Stellung gegenüber der Kirche doch geworden. Seine Bewunderung für Gioberti, nicht den Philosophen des Ontologismus, sondern den Patrioten des „einigen Italien“ ging zu weit; über den Kirchenstaat brach er in verletzender Weise den Stab, sympathisierte auffällig einerseits mit den „Amerikanisten“, anderseits mit der liberalen Schule Dupanloup-Montalembert, und erlaubte sich über die Höllestrafen Ansichten, gegen welche gut katholische Kreise Einsprache erhoben und ein Einschreiten Roms verlangten. Rechnet man dazu, daß Brownson das nationale Empfinden der Iren, die ihre Schwächen, aber um die Kirche Amerikas auch ihre Verdienste hatten, in keiner Weise schonte, daß er das katholische Schul- und Erziehungswesen, diesen Augapfel des amerikanischen Episkopates, überaus bitter, nachhaltig und unzeitig kritisierte und eine Reihe katholischer Erziehungs- und Lehranstalten erbarmungslos an den Pranger stellte, so mag man begreifen, daß Dr. Brownson in den Jahren 1850—1864 ebenso stark angefeindet als seinerseits verbittert wurde.

Das Jahr 1864 mit dem Syllabus brachte seinem Leben einen neuen Wendepunkt und endgültige Klärung. Wieder fand er den einstigen, ungebrochenen und gehobenen katholischen Ton in der Polemik und behielt ihn bis an sein Ende. Nicht unzutreffend wurde bemerkt, er sei für Amerika gewesen, was Henry Newman für England, was Louis Veuillot für Frankreich⁹⁾. Die Katholiken Amerikas erblickten in ihm ihren Herkules der

⁷⁾ Pfülf, *Laacher St.* 65. S. 161.

⁸⁾ Pfülf, *a. a. O.*

⁹⁾ Pfülf, *a. a. O.* S. 164, 165.

Kontroverse, ihren größten Genius im 19. Jahrhundert, die erste Geisteskoryphäe echt amerikanischen Gepräges, eine Perle amerikanischer Farbe, aus den Tiefen amerikanischer Gewässer.

5. Mit Brownson kam Hecker das erste Mal in Berührung, als er, der 15jährige, von der New Yorker Arbeiterpartei abgeordnet wurde, den berühmten Konferenzier in Boston für eine Vortragsreihe in New York zu gewinnen. Brownson kam und sprach über Philosophie der Geschichte und ihre Beziehung zu den sozialen Reformen; es war im Grund St. Simonismus, was er anpries. Um keinen dieser Vorträge zu versäumen, opferte der junge Hecker drei Dollars. Er war von Brownson, einer imponierenden Erscheinung und dem Franzosen Proudhon auch äußerlich ähnlich, völlig überwältigt und stand sein Leben lang im Banne dieses bedeutenden Mannes, der um die gleiche Zeit wie Hecker den Weg zur Kirche zurückfand und den Beinamen „König der Konkertiten Amerikas“ erhielt.

Als Brownson bei Heckers einen Besuch machte, war Isaaks erste Frage: „Wie kann ich von der Objektivität meiner Seelentätigkeit gewiß sein?“ Isaaks Geist war, diese Frage verrät es, nicht nur in die sozialen Probleme, sondern auch in die Wasser der deutschen, idealistischen Philosophie untergetaucht. Über seinem Backtrog hatte er Kants „Kritik der reinen Vernunft“ aufgehängt, die er sogar während der Arbeit eifrig las. Auch aus Fichte und Hegel sog der Bäckerjunge „Idealismus“ und träumte viel von der Dreikirchentheorie Schellings. Hecker wurde jetzt Philosoph und in dem Maße, wie er diesem metaphysischen Hange nachgab, hörte er auf, Sozialdemokrat zu sein. Seine Träumerei steigerte sich zur Schwermut, die ihn zwang seinen Wirkungskreis zu ändern. Und doch dachte er noch in spätern Jahren, wie eine Tagebuchnotiz zum 1. Januar 1886 zeigt, mit wehmütiger Freude an seine Bäckerjahre zurück¹⁰⁾. „Wir Genossen der Arbeiterpartei“, schrieb Hecker später, „waren damals eine sonderbare Bande von Originalen.“¹¹⁾

¹⁰⁾ Klein, a. a. O. S. 7.

¹¹⁾ Klein, a. a. O. S. 22. Hecker gedachte oft seiner Rundfahrten mit dem Brotkarren auf verschneiten Straßen, besonders der Weihnachtszeit mit ihrem bunten Getriebe. „Oh, le bon vieux temps, quand j'étais malheureux!“

Zu Anfang des Jahres 1843 sehen wir Heder auf dem Weg zum Brook Farm-Institut, einem weitgedehnten Landgut in West-Roxbury (Massachusetts), neun englische Meilen von Boston¹²⁾. Es war 1841 durch George Ripley gegründet als Institut für „Ackerbau und Geistesbildung“; seine Insassen sollten in engem Anschluß an die Natur einfach und gesundheitsgemäß leben und zugleich ihre geistigen Eigenschaften weiterzubilden suchen. Dr. Brownson, den Heder auf Weihnachten 1842 in Chelsea besucht und in seine Geistesgährung eingeweiht, hatte ihn nach Brook Farm gewiesen und dadurch seinem Leben eine neue, bedeutsame Wendung gegeben. Diese Wendung zielte nach Gott und einem festen, religiösen Halt im Dasein. Im toleranten, edlen Geist und Ton der Brook-Farmer fand diese Neigung Förderung, und überdies war der nahe Umgang mit Gebildeten für Heder eine kostbare Schule¹³⁾. Daß er, statt das übliche Kostgeld zu entrichten, dem Institut das Brot buß, tat seinem Lernerfolg wenig Eintrag.

Das große Problem, das in letzter Zeit vor Heder aufgetaucht, war ein religiöses: das Problem der Kirche. Es war die bewegte Zeit der Oxforder „Tracts“. Gibt es eine Kirche, die Gott gestiftet hat und leitet? Mit dieser Frage mußte Heder ins Reine kommen. Am 17. April 1843 schrieb er in sein Tage-

¹²⁾ Heder schildert den Ort: „The place is one of great natural beauty, and the whole landscape is so rich and varied as to attract the notice even of casual visitors. The farm consisted of about two hundred acres of land, of as good quality as any in the neighborhood of Boston. Such was, in a few words the locality of Brook Farm.“ Questions of the Soul. New York 1902. 12. Ausg. S. 60.

¹³⁾ Wir waren, schreibt Heder, von hohen Hoffnungen, christlichem Geist und Gefühlen der Selbstverleugnung beseelt. Die Prophezeiungen sollten sich bewahrheiten, die Apokalypse sich erfüllen, das neue Jerusalem vom Himmel zur Erde herabsteigen und das tausendjährige Reich anbrechen. „Alle unsere alten Stammglieder empfinden mehr und mehr den Geist der Hingebung, das Verlangen, für unsere Herzenssache zu wirken oder zu sterben. Wir bauen auf die Vorsehung. Wir sind entschlossen, vierzig Jahre durch die Wüste zu wandern; die Trauben Eschols suchen wir nicht für uns selbst, wir schreien nicht nach einer Wohnung im gelobten Land; aber was tun wir mit abgetragenen Kleidern und mit Schuhen, die an unsern Füßen bersten? — — Was soll alles Denken, Träumen, Forschen anderes, als die Menschheit vorwärts bringen, die Offenbarung des Gottes-johnes fördern?“ Questions of the Soul. S. 64.

buch: Gestern ging ich in die katholische Kirche von West-Rogburn; es war Ostern. Der Gottesdienst ergriff mich tief. Am Hochaltar war ein Gemälde der Auferstehung Christi, worüber auch gepredigt wurde. Man mag der Malerei und Bildnerei in Kirchen entgegen sein, aber ich gestehe, daß ich niemals eintrat ohne eine Scheu, einen unsichtbaren Einfluß zu empfinden, der auch stumm macht. Ich möchte schweigend hinsitzen und mir das Gesicht verhüllen... Eine magische Atmosphäre hüllt mein ganzes Wesen ein; kaum wage ich, meine Augen aufzuschlagen. Eine vollendete Ruhe durchströmt meine Seele, die über alle Wolken hinaus davonzufliegen scheint.“¹⁴⁾

Dienstag, 18. April: „Entweder genügt die katholische Kirche meinen Bedürfnissen nicht, oder ich kenne sie noch nicht in ihrer ganzen Größe.“¹⁵⁾

24. April: „Einzig die katholische Kirche scheint meinen Bedürfnissen, meinem Glauben, meinem Leben, meiner Seele zu genügen.“^{15a)} Im Mai war Jaak nach Boston gegangen um Vorträge Brownsons über die katholische Kirche zu hören. Am 9. Mai schrieb er in sein Tagebuch: „Ich habe zu Boston etliche katholische Bücher gekauft, welche von den anglikanischen Ansprüchen auf Katholizität handeln. Ich kann sagen, daß ich nie einer protestantischen Kirche mich anschließen werde, so unentschieden über meine Zukunft ich bin.“¹⁶⁾

Mitten in diesem Ringen um die Kirche verließ Hecker sein liebes Brook Farm und bezog ein anderes ähnliches Institut.

¹⁴⁾ Klein, a. a. O. S. 67.

¹⁵⁾ Klein, a. a. O. S. 69.

^{15a)} Es sei hier eine psychologisch wichtige Stelle aus Heckers Tagebuch vom 28. April 1843 beigelegt: „Heute morgen las ich einen Abschnitt von Heine über Schelling, der mich tiefer als alles, was ich seit sechs Monaten las, ergriffen hat. Die Kirche, so ungefähr sagt Schelling, war zuerst Petrinisch, dann Paulinisch, und muß eines Tages ganz Liebe im hl. Johannes sein. Petrus, der Katholizismus; Paulus, der Protestantismus; Johannes, das was sein wird. Die Behauptung überraschte mich um so mehr, als sie meinen unbestimmten Anschauungen entsprach. Der Katholizismus besagt Zusammenhang; der Protestantismus besagt Individualismus. Was wir bedürfen und was wir herbeiwünschen, ist das was beide vereinen wird, wie der Johannesgeist es tut, und zwar in jedem Individuum“. Klein, a. a. O. S. 70.

¹⁶⁾ Klein, a. a. O. S. 67.

Fruitlands, eine Farm bei Harvard in Massachusetts, von Amos Alcott geleitet. Hatte er Brook Farm nach sechsmonatlichem Aufenthalt widerwillig und aus einem geheimnisvollen Grund verlassen, so blieb er in Fruitlands ungern und nur 14 Tage. Im Vergleich zum kernhaften Ripley schien ihm Alcott ein Zierling. Mit einem längern Abstecher nach Brook Farm kehrte Isaac wieder ins Vaterhaus zurück.

7. In beiden Instituten war Hecker mit bedeutenden Männern Amerikas bekannt geworden: mit George Ripley, Nathanael Hawthorne, George Williams Curtis, Ralph Waldo Emerson, Theodor Parker, Henry Thoreau.

Emerson (1803—82), der „Weise von Concord“, war erst unitarischer Prediger, dann Haupt der „Transzendentalisten“ Amerikas, die einer Art Humanitätsreligion mit viel dunkler Mystik und erborgtem deutschen „Idealismus“ huldigten. Beim Tode Emersons äußerte sich Hecker: „Als ich katholisch werden wollte, kannte ich Emerson gut. Ich war eben in seiner Stadt Concord, in Pension bei der Mutter Thoreaus. „Wozu in die katholische Kirche eintreten?“ fragte mich der letztere. „Können Sie nicht fertig werden, ohne sich an ihren Rock zu hängen?“ Emerson tat alles, um meine Konversion zu hindern. Er lud mich zum Tee; er wollte auf die Sache kommen, allein ich wich aus. Tags darauf bat er mich, ihn zu den Shakers zu begleiten, fünf Stunden entfernt. Den ganzen Weg entlang suchte er mir die Gründe der Konversion zu entlocken. Alcott, der dabei war, rückte endlich rund heraus. Ich erwiderte: „Herr Alcott, ich bestreite Ihnen das Recht, mich in dieser Sache zu verhören.“ Sie ließen jetzt das Thema fallen. Emerson indessen traf mich später auf einem Spaziergang und sagte plötzlich: „Herr Hecker, ich denke die Kunst, die Architektur und was dergleichen die katholische Kirche besitzt, hat Sie zu ihr gezogen.“ „Nein,“ antwortete ich, „was mich anzog, war die Ursache, nicht die Wirkung.“ — Ich war der erste, der dem Lager der „Transzendentalisten“ entfloh. Nach mir folgte Dr. Brownson. Anlässlich einer spätern Konferenz des Katholiken Hecker in Concord zeigte sich Emerson verbissen und verlegen.“¹⁷⁾

¹⁷⁾ Klein, a. a. O. S. 90.

Günstiger war Heckers Andenken an Ripley. Am 23. Januar 1885 schrieb Hecker über ihn: „Ripley war ein großer Geist, ein erstaunlicher Mann, aber er täuschte sich jämmerlich; ich liebte ihn sehr und er mich. Aus Europa als Redemptorist zurückgekehrt, besuchte ich ihn auf dem Redaktionsbureau der ‚Tribune‘. Er fragte mich: Können Sie nun alles tun, was ein katholischer Priester tun kann? Ja, dann werde ich Sie rufen lassen, wenn ich zum Sterben komme...‘ In seiner letzten Krankheit schickte er nach mir; doch sein Wunsch wurde mir nie gemeldet. Wie ich ihn krank wußte, eilte ich zu ihm: er war schon ohne Bewußtsein, ich konnte nichts für ihn tun.“¹⁸⁾

8. Nach Hause zurückgekehrt, schwelgte Hecker in mystischen Gefühlen. Zum 20. November 1843 verzeichnet sein Tagebuch folgenden Ausbruch: „O süßer Christus! O lieber Christus! O liebender Christus! Oh! mehr als Bruder, Freund! Oh! mir mehr als irgend jemand sein kann! Oh, Sohn Gottes! O du, strahlend von reiner Gottesliebe! O unaussprechliche Liebe! Ziehe mich zu dir, daß diese Reinheit deine Liebe koste! Oh! taufe mich mit deinem Geist, löse meine Zunge, damit ich deine Liebe den Menschen verkünde! Oh! ich wüßte von ihr nicht würdig zu reden und mein Herz vermöchte ihre Größe nicht zu fassen. Gott! Wie barmherzig bist du, daß du mich leben lasset! Meine Undankbarkeit übersteigt jeden Begriff. Herr, ich schweige; denn wie soll ich in deiner Gegenwart reden? O Vater! O Liebe! O liebende Güte! Möge mein Herz auffliegen zu dir!“¹⁹⁾

Auch der Zug zur Kirche blieb lebendig. Am 22. März 1844 machte Hecker dem Erzbischof Hughes von Newyork Eröffnungen über seine geplante Konversion. Der eminente Prälat, dem die Kirche Amerikas für seine religiösen Freiheitskämpfe unvergänglichen Dank schuldet, zeigte sich dem einstigen Sozialisten und nunmehrigen Transzendentalisten gegenüber sehr zurückhaltend. Immerhin war Hughes ein so entschieden militanter Charakter und Feind jedes Liberalismus, daß er nicht verfehlte, Hecker gegenüber das katholische Autoritätsprinzip scharf zu betonen, mit dem ein dogmatisches Freibeutertum nicht bestehen könne. Das

¹⁸⁾ Klein, a. a. O. S. 94.

¹⁹⁾ Klein, a. a. O. S. 107.

war ein kalter Strahl für Hecker. Die katholische Kirche erschien ihm als eine Festung aus Erz und Granit und er nahm Anlaß, nochmals unter den protestantischen Sekten Umschau zu halten, zumal es ihm auch scheinen wollte, die Kirche tue für die soziale Not nicht genug. Sein Tagebuch meldet: „Die Kirche ist eine große Almosenspenderin. Nun, was leistet sie, um die soziale Lage der ärmsten und zahlreichsten Klasse zu heben? Sie zeigt sich mehr passiv als aktiv. Statt voranzugehen, sich an die Spitze zu stellen, selbst um den Preis des Martyriums für Christus, sucht sie sich mit der Gesellschaft, so wie diese ist, freundlich zu stellen.“ Übrigens, fügte er bei, meine er nur die Kirche wie sie gegenwärtig in ihren Bischöfen und Geistlichen sich zeige²⁰⁾.

9. Doch die Sekten boten ihm noch weniger Befriedigung. In diesem Schwanken wandte sich Isaak an Dr. Brownson, mit dem er parallel den Weg zur Kirche wandelte. Der gelehrte Freund antwortete ihm am 6. Juni 1844. „Mein lieber Isaak, ich danke Ihnen für den Brief und den Freimut, womit Sie Ihren Seelenzustand mir entschleiern. Sie wünschen von mir einen Rat; ich weiß kaum, welchen Ihnen geben. An ihrem Zustande ist manches zu billigen, manches erweckt Bedenken. Die Lust, über unsere eigenen Gedanken zu träumen und in der Welt des Geistes ziellos zu schaukeln, ist so verlockend und nimmt uns, wenn wir nachgeben, dermaßen gefangen, daß sie sogar unsere Freiheit fesselt. Die Macht, Ihre Gedanken und Gefühle zu zügeln, sie auf ihr angestrebtes Ziel einzustellen, ist für Sie vor allem nötig und bildet übrigens das höchste Ziel aller innern Kultur... Sollte das Opfer, das Sie zu bringen haben, nicht eben darin bestehen, diesem Luxus der Phantasie zu entsagen und sich für Handlungen zu rüsten, die Ihnen nicht angenehm sind? Es kostet Sie gewiß Überwindung, in die Kirche einzutreten, aber man darf sich des Heilandes nicht schämen, und gerade Ihnen öffnet die Kirche einen eigenartigen Schauplatz der Tätigkeit. Man soll nicht von Träumen leben... Ihr Kreuz, das Sie tragen sollen, heißt: Der Neigung zum Mystizismus widerstehen, dem Luxus der Gefühle, der Ihre Seele schwächt

²⁰⁾ Klein, a. a. O. S. 119.

und Sie hindert, das wahre Seelenglück zu gewinnen... Ich wünschte, daß Sie unsern guten Bischof [von Boston] sähen. Das ist ein ausgezeichnete Mann: gebildet, fröhlich und freundlich, gefühlvoll, sehr herzlich. Nachdem ich Sie in der Washington-Street verließ, verbrachte ich bei ihm zwei Stunden und ebenso gestern. Ich liebe ihn sehr. Ich bin entschlossen und werde in die Kirche eintreten, wenn sie mich aufnehmen will. Unmöglich zu widerstehen. Sie können kein Anglikaner sein; es heißt also entweder ein Katholik oder ein Mystiker sein. Wenn Sie eine Kirche erwählen, kann es nur die katholische sein: es gibt kein Mittleres. Ich bitte Sie also, mein lieber Isaak, die Kirche anzuerkennen und ihren Segen zu empfangen.“²¹⁾

10. Dieser Brief setzte Heckers Schwanken ein Ziel. „Oh, Rome! my country! City of the soul! The orphans of the heart must turn to thee!“ Diesen schönen Gedanken Byrons, den er in einem seiner Werke²²⁾ später verarbeitete, hat Hecker damals tief erlebt und auch befolgt. Wenige Tage später sehen wir ihn bei Bischof Fenwick in Boston, der ihn freundlich aufnahm und an seinen Koadjutor Msgr. Fitzpatrick wies. Dieser war, wie Hecker später schrieb, nach Begabung und Bildung ein erstklassiger Geist, der seinem Katechumenen in bezug auf dessen frühere sozialistische und kommunistische Ideen eine scharfe Prüfung und Belehrung angedeihen lies. „Er war“, meint Hecker, „ein damals gewöhnlicher und auch heute nicht seltener Typus: sein Ideal war, den Irrtum abzutun durch direkte, autoritäre Verwerfung und Beweisführung. Der entgegengesetzte Typus wäre: Auch unter dem Irrtum Wahres suchen, es ins Licht setzen, loben, von diesem Wahren ausgehend andere Wahrheiten entwickeln und den beigemischten Irrtum widerlegen.“²³⁾

Indessen schwur Hecker seinen Irrtum nicht in Boston ab, sondern in Newyork vor Bischof Mac Closkey. Am 1. August 1844 meldet sein Tagebuch: „Heute bin ich von Msgr. Mac Closkey getauft worden. Für morgen bereite ich die heilige Beichte vor.“ Und am 2. August: „Buße! Freude ohne Maß! Süßer

²¹⁾ Klein, a. a. O. S. 134 ff.

²²⁾ Questions of the Soul. S. 181.

²³⁾ Klein, a. a. O. S. 150.

Jesus, deine Liebe ist unendlich! Gesegneter Glaube! Ich besitze in mir ein ewiges Glück, eine immer wachsende Flamme der Liebe! ... Der Kelch war bitter, unendlich süß ist die Freude. O Glaube der Apostel, der Märtyrer, der Bekenner und der Heiligen. Heilige Mutter Jesu, du bist auch meine Mutter. Segne mich, o Jungfrau, Mutter Jesu!“²⁴⁾

11. Über die Beweggründe von Heckers Konversion kann negativ gesagt werden, daß persönliche Vorteile dabei keine Rolle spielten. Am 11. Juni meldet sein Tagebuch: „Was mir große Freude und tiefen Frieden gibt, ist der Umstand, daß alle weltlichen Gründe, alle Lockungen persönlichen Eigennuzes zugunsten der amerikanischen Kirche und gegen den Katholizismus sprechen würden. Keine einzige eigennützige Erwägung treibt mich zum Eintritt in die römisch-katholische Kirche, die geschmähteste und ärmste und unter allen am wenigsten achtbare, der Fremden wegen, die in unserm Lande sich zu ihr bekennen. Das macht mir aber keine Schwierigkeiten und kostet mich nicht das geringste Opfer. Aber die neue Lage, in die ich hineingeraten, die neuen Pflichten, die an mich herantreten werden, erscheinen mir fremdartig und ich empfinde deren ganze Last sehr deutlich.“²⁵⁾

Die positiven Gründe der Konversion waren bei den verschiedenen Konvertiten sehr verschieden. Es ließe sich darüber, bemerkt Brunetière, ein schönes Buch schreiben: Psychologie der Konversionen. Wie vieles ließe sich darin sagen, das uns mehr als Romane oder Tragödien in die tiefsten Tiefen der Menschenseele Einblick böte²⁶⁾! Bei Hecker war es die soziale und autoritative Seite der Kirche, die ihn in hohem Maße anzog. Der Christus, zu dem er sich bekehrte, war ein sozialer Christus. „Ich bin immer für den Hund, der den Wagen zieht,“ pflegte er ja zu sagen. Im harten Ringen um das tägliche Brot war der Bäckerjunge mit sozialem Öle reichlich gesalbt worden. „P. Hecker“, so urteilt Brunetière, „suchte bei Rom das Mittel, sein demokratisches Feuer, das ihn beseelte,

²⁴⁾ Klein, a. a. O. S. 160.

²⁵⁾ Klein, a. a. O. S. 141.

²⁶⁾ Discours de Combat. Nouvelle série. 13. Aufl. S. 286. „Le Progrès religieux.“ Vortrag 3. Florenz 8. April, 1902.

mit seinem christlichen Glauben zu versöhnen. Es schien ihm, alle Formen des Protestantismus seien zu aristokratisch, weil zu individualistisch. Um nun in aller Gewissensruhe Sozialist sein zu können, wurde er katholisch.“²⁷⁾ An einer andern Stelle bemerkt der gleiche Gelehrte: „Unter allen Beweggründen, warum ich glaube, scheinen mir persönlich, wenn ich mich selbst frage, die moralischen oder vielmehr die sozialen die entscheidendsten zu sein. Ich erinnere mich im Leben des P. Hecker gelesen zu haben, daß, nachdem er mehr als eine Sekte — oder wie sie dort sagen, mehr als eine protestantische Denomination durchlebt —, eines der mächtigsten, der bestimmtesten Motive seiner Bekehrung zum Katholizismus gerade die Befriedigung und die Schranke, die Schranke und die Befriedigung war, die der Katholizismus seiner Neigung zum Volke und zur Demokratie bieten zu können allein imstande schien. Er war zuerst Bäckergehilfe gewesen. Solch harte Schule des Lebens war mir erspart. Aber gerade wie er fand ich einzig in der katholischen Kirche die Befriedigung und die Schranke für die gleichen Neigungen oder für das gleiche Ideal. Einzig dort fand ich die Grundlage jener Devise²⁸⁾, an die ich immer noch glaube und von der ich Ihnen, meine Herren, zu zeigen versuchte, daß, wenn man ihre Grundlage nur im christlichen Gedanken findet, auch dort und nur dort ihr wahres Verständnis zu finden war.“²⁹⁾

12. Doch war es nicht nur die Hochachtung vor der sozialen Befähigung und der Autorität der Kirche, was Hecker zum Konvertiten machte; es war überdies der Widerwille gegen das Grunddogma des Calvinismus von der gänzlichen Verderbtheit der Menschennatur. Einst sagte ihm ein presbyterianischer Minister: „Wenn Sie sich nicht für gänzlich verderbt halten, werden Sie zweifellos verdammt.“³⁰⁾ Das stimmte weder zu den Erfahrungen mit seinem eigenen Herzen, noch zu den Beobachtungen an andern und widersprach seinem innersten Drange nach apostolischem Wirken. Wozu dann überhaupt apostolisches

²⁷⁾ Brunetière, a. a. O. S. 288.

²⁸⁾ Liberté, égalité, fraternité.

²⁹⁾ A. a. O. Les Raisons actuelles de croire. S. 46. Zille 10. Nov. 1900.

³⁰⁾ Klein, a. a. O. S. 121.

Wirken? — Endlich war Hecker durch und durch mystisch veranlagt. Seine wolkenhafte Seele bedurfte den festen Leuchtturm der Wahrheit, eine starke führende Hand. Er bekannte später: „Gott sei Dank! Hätte er aus mir nicht einen Katholiken gemacht, ich wäre das schlimmste Original geworden.“³¹⁾ Seine Seelenverfassung war diejenige Brownsons, der von sich bekannte: „Ich bedarf des Rates, der Hilfe, der Strafen und Tröstungen der Kirche.“³²⁾ Zuerst und zumeist war es das Übernatürliche, was Hecker zur Kirche rief; nicht nur zur Kirche, sondern auch in einen Orden³³⁾.

13. Ende Juli 1845 hörte Hecker fast zufällig, daß nächstens zwei junge Amerikaner als Novizen zu den Redemptoristen in Belgien ziehen werden. Isaak war rasch entschlossen, mitzugehen. Mit dem nächsten Nachtzuge fuhr er nach Baltimore, dem Redemptoristen-Provinzial sich vorzustellen. Hecker durfte mit. Das amerikanische Schiff Argo trug die drei jungen Nankees glücklich nach Antwerpen, von wo sie das Noviziat in St. Trond bald erreichten. In langen auf die Schultern wallenden Locken, wie die amerikanischen Transzendentalisten sie liebten, blühend und mutig klopfte Hecker am 2. September 1845 an der Klosterpforte. Er ging einem großen Glück, aber auch schweren Stunden entgegen.

14. In St. Trond beginnt der Novize Hecker ein neues Leben, oder vielmehr, er setzt sein früheres fort, indem seine Seele sich ganz in die Tiefen der Mystik verliert. Er liest Liguori, Franz v. Sales, die hl. Theresia, den hl. Johann vom Kreuze, Tauler, Runsbrock, Heinrich Suso, Callemant, Scaramelli, Scheebens „Herrlichkeiten der göttlichen Gnade“. In äußerer Strenge kann er sich kaum genug tun; sein Schlaf dauert fünf, oft gar nur drei Stunden. Der Novizenmeister hatte diese

³¹⁾ Klein, a. a. O. S. 99.

³²⁾ Klein, a. a. O. S. 135.

³³⁾ Später schrieb Hecker: „We condemn Protestantism, as insufficient to meet the wants of man's heart, as unable to satisfy the demands of man's intelligence, and as faithless in representing the authority of Christ . . . In the first place, we condemn Protestantism, then, because it has no succor for man when he most needs it; and, secondly, because it fails to answer the mystic tendencies of the heart.“ Questions of the Soul. S. 130, 147.

Art von Frömmigkeit nicht veranlaßt, im Gegenteil strenge geprüft, aber endlich als recht befunden und gewähren lassen.

Ins Studienhaus der Redemptoristen zu Witten (holländisch Limburg) versetzt, zeigte Hecker für scholastische Studien nicht die geringste Begabung. Das lateinische Vaterunser vermochte er nur durch mehrwöchentliche Übung im Gedächtnis zu behalten; bei seinen Studiengenossen galt er für schwachsinnig. Doch die Obern schätzten ihn. Am 23. Oktober 1849 empfing er in London von Bischof Wiseman in dessen Privatkapelle die Priesterweihe und schiffte sich am 27. Januar 1851 auf dem Dampfer „*Helvetia*“ nach Newyork ein.

15. Am 6. April 1851 begann Hecker hier im Verein mit andern Patres die Volksmission und war darin sechs Jahre tätig. Die Protestanten Amerikas zur Kirche zurückzuführen, hielt Hecker schon seit vielen Jahren für seine eigentliche Lebensaufgabe. Dies Ziel wollte er mit echt amerikanischen Mitteln und durch völlige Anpassung an amerikanisches Wesen erreichen. Gleicher Ansicht waren einige amerikanische Redemptoristen, deren geistiges Haupt er wurde und mit denen er bald eine Sonderstellung gegenüber den deutschen Redemptoristen in Amerika einnahm. Seine Gruppe wollte ein Haus gründen, in dem deutsches Wesen völlig ausgeschlossen wäre. Von amerikanischen Bischöfen ermuntert, von seinen Obern abgewiesen, reiste Hecker ohne jede Erlaubnis und Anzeige mit Geldmitteln versehen zum Redemptoristengeneral nach Rom. Am 26. August 1857 kam er dort an; am 29. August war er vom Orden ausgeschlossen. Denn seine Romreise war ein eigenmächtiger Schritt, auf den die Ordensstatuten den Ausschluß setzten — ein schwerer Fehltritt gegen das Gelübde des Gehorsams und der Armut³⁴⁾. All sein

³⁴⁾ P. Pfälf bringt Heckers Schritt in Zusammenhang mit Dr. Brownson: „Seit 1856 machte sich in seinen (Brownsons) Briefen wie in seinen öffentlichen Schriften ein Ton bemerkbar, der ihm früher fremd war und das katholische Feingefühl schmerzlich berührte. Gerade damals war es, daß in Newyork ein kleiner Kreis einheimischer Katholiken sich zusammenfand, der es sich zur Aufgabe setzte, einseitig amerikanische Tendenzen im kirchlichen Leben zur Geltung zu bringen. Die geistigen Häupter dieser kleinen amerikanisch-katholischen Gruppe waren Brownsons Freunde. Nicht ohne innern Zusammenhang mit dieser neu emporgekommenen Gruppe erfolgte 1857 das Ausscheiden Heckers und seines Anhanges aus der Kongregation der

Bemühen, die Verfügung des Ordensgenerals rückgängig zu machen, war umsonst. Doch entband Pius IX. ihn und seine vier Genossen am 6. März 1858 von den Ordensgelübden und gestattete der fünf Mann starken Separatistengruppe als selbstständige Kongregation unter Aufsicht der Diözesanbehörden dem Missionswerk und der Seelsorge sich zu widmen³⁵⁾.

16. Bei seinem Vorgehen in Rom hatte es Heder an Freunden und Beschützern nicht gefehlt. Zu diesen gehörten Kardinal Barnabò, Erzbischof Bedini, Sekretär der Propaganda, Msgr. Kirby, Rektor des irländischen Kollegs, Bischof Connolly von Neubraunschweig. In einer Audienz bei Pius IX. mußte der letztere vernehmen, daß dem Papst über Heder mißgünstig berichtet worden. „Heiliger Vater,“ erwiderte Connolly, „es sollte mich nicht wundern, wenn Sie eines Tages einen dieser Nantees zu kanonisieren hätten.“³⁶⁾ Daneben dienten zwei Umstände, Heders Kredit in Rom bedeutend zu heben. Erstlich hatte er während seines dortigen Aufenthaltes George Brown, einen bedeutenden amerikanischen Künstler in Rom, für die Kirche gewonnen. Dann publizierte er in der „Civiltà“ einen Artikel „über die gegenwärtige Lage und das künftige Schicksal des katholischen Glaubens in den Vereinigten Staaten“. Der Artikel, kraftvoll und lebendig geschrieben, zeigte, die Union sei der beste Boden für eine katholische Propaganda und wurde von den größten Revuen und Zeitungen Europas und Amerikas nachgedruckt.

Trotzdem haben ihn die Monsignori des Vatikans manchmal warten lassen und seinen Zutritt zum Papst erschwert. Heder ließ sich nicht ermüden. Als es in der Anticamera ihm einst zu deutlich wurde, man wolle ihn abschütteln, sagte er zum Prälaten: „Eher werden Sie jene Hügel Albanos von ihrer Stelle weichen sehen, bevor ich darauf verzichte, den Papst zu sprechen.“³⁷⁾

Redemptoristen; während der ganzen Verwicklung, deren Endausgang freilich ein undorhergesehener sein mochte, hatten die Sezessionisten gerade bei Brownson Rat und Stütze gefunden.“ Laacher St. 65, S. 158. Aber auch Heder, obgleich an Geist und Wissen unter Brownson, hat nachdem er Priester geworden, auf seinen Freund nachhaltigen und vielleicht nicht immer günstigen Einfluß geübt.

³⁵⁾ Klein, a. a. O. S. 227 ff.

³⁶⁾ Klein, a. a. O. S. 235.

³⁷⁾ Klein, a. a. O. S. 247.

Hecker verließ Rom am 6. April 1858. Am 28. April trug ihn der Dampfer „Vanderbilt“ von Havre nach Newyork. Seine neue Kongregation bezeichnete sich als „Die Missionspriester vom hl. Apostel Paulus“; das Volk nannte sie „Paulisten“. In Newyork wurde ihnen alsbald eine Pfarrei anvertraut. Heckers Ansehen stieg. Eine Reihe hervorragender Katholiken Amerikas gewann er zu Schülern und Freunden. Im Jahre 1869 bestimmte ihn Bischof Rosenkrans von Columbus (Ohio) zu seinem Prokurator (Stellvertreter) auf dem Vatikanischen Konzil in Rom, wo Hecker am 6. November 1869 anlangte; überdies ernannte ihn dort der Erzbischof von Baltimore zu seinem Theologen, in welcher Eigenschaft er wenigstens an den jeweiligen Vorberatungen teilnehmen durfte. P. Hecker war durchaus Infallibilist. Kurz bevor er Rom wieder verließ, besah er sich auf einem großen Platze Roms die bunte, internationale Welt, die zum Statthalter Petri geströmt war und hingerissen von heiliger Freude rief er aus: „Drei Cheers auf das Paradies und eines auf die Vereinigten Staaten!“³⁸⁾

Die Kongregation hat den Zweck ihres Gründers stets unbeirrt weiter verfolgt: die Missionierung der Protestanten der Vereinigten Staaten. Im Jahre 1905 sollen allein durch ihr Wirken 1000 Protestanten bekehrt worden sein³⁹⁾. Sie arbeiteten durch Missionen, Konferenzen (Lectures), Bücher, Zeitungen und Zeitschriften: The Catholic World, The Young Catholic, den Pressverein: Catholic Publication Society. Im Jahre 1906 zählte die Gesellschaft 4 Klöster, 1 Kolleg mit 51 Priestern und 25 Novizen⁴⁰⁾. Die Angaben über den Bestand der Gesellschaft lauten übrigens verschieden. Unter den Eingeborenen Amerikas viele Berufe zu erzielen, gelang den Paulisten nicht, die Ausbreitung ihrer Genossenschaft war langsam und geringer als die der Redemptoristen⁴¹⁾.

Hecker und seine Genossen empfanden die Mission des Herrn

³⁸⁾ Klein, a. a. O. S. 372.

³⁹⁾ Heimbucher, Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche 2, III, 500. J. Kübel, Geschichte des katholischen Modernismus. Tübingen, Mohr 1909, 58.

⁴⁰⁾ Kirchliches Handlexikon, München 1907, f. v. Hecker.

⁴¹⁾ Heimbucher, a. a. O. S. 499.

in der Parabel⁴²⁾ als die ihrige: auf die Straßen und Plätze zu gehen, um jedermann zum Gastmahle einzuladen. „Ich möchte“, sagte P. Hecker, „den Katholiken mit meiner Linken, den Protestanten mit meiner Rechten helfen — ich möchte die Pforten der Kirche den Rationalisten öffnen, denen sie geschlossen scheinen. Ich habe mich als Konterbande in die Kirche eingeschmuggelt. Auch Brownson.“⁴³⁾ Er wollte den Grenzzoll beseitigen und allen jenen, welche nur die Vernunft zur Führerin hatten, den Eintritt in die Kirche weit und leicht gestalten.

Seinem Pflichtbewußtsein, die Missionierung vor allem den Vereinigten Staaten angedeihen zu lassen, gab er oft scharfen Ausdruck. Wenn er so viele Priester bemüht sah, für ferne Missionen Geld zu sammeln und wegzusenden, während sie für die Bekehrung ihrer Mitbürger kaum einen Finger rührten, pflegte er zu sagen: „Sind denn die Amerikaner vor Gott weniger wert als die Heiden und Buddhisten?“⁴⁴⁾ Er war der Meinung, in der Kontroverse mit den Akatholiken sollten die Katholiken nunmehr zur Offensive übergehen. Bevorzugte Gegenstände seiner Konferenzen waren: Die Kirche und die Republik; Luther und die Reformation; Wie und warum ich katholisch wurde?; Auf der Suche nach einem vernünftigen Christentum; Zustand der Religion in den Vereinigten Staaten; Die Kirche als Gesellschaft; Warum wir die Heiligen anrufen usw. Auch heute sind die Vorträge der Paulisten vor einer ausschließlich akatholischen Zuhörerschaft häufig von Erfolg, jedenfalls von Aufsehen begleitet⁴⁵⁾.

17. Über jene Quellen, die sonst des Redners Stärke bilden: Begeisterung, Einbildungskraft, vollendete Form, gebot P. Hecker nicht; aber unvergleichlich war er, wenn er öffentlich auftrat, in der Belehrung: überzeugend, ernst, humorvoll, mutig und von magnetischer Gewalt⁴⁶⁾. Wie eindrucksvoll er zu sprechen

⁴²⁾ Luc. 14, 23.

⁴³⁾ Houtin, a. a. O. S. 50.

⁴⁴⁾ Klein, a. a. O. S. 334.

⁴⁵⁾ Historisch-politische Blätter CXXX, 288.

⁴⁶⁾ Kardinal Gibbons verdankte seinen Beruf zum Priestertum den Predigten von Hecker. Es war im Jahr 1854, daß Hecker zu New-Orleans mit den zwei Redemptoristenpatres Clarence Walworth und August Hewit eine Mission abhielt. Alle drei Paters waren Konvertiten. Besonders die

wußte, bezeugt uns Montalembert. Im Jahre 1867 bereiste Heder Europa, um die Organisation der katholischen Presse zu studieren. Er besuchte in der Schweiz Mermillod und auf dessen Rat auch Schorderet in Freiburg. In Belgien nahm er teil am katholischen Kongreß von Mecheln. Dort hörte Montalembert ihn sprechen und schrieb am 31. August 1867 in sein Tagebuch: „Ich habe in meinem Leben schon sehr schöne Reden angehört, aber nie hat mich eine mehr gerührt, als P. Heders Vortrag, den er in kaum verständlichem Französisch hielt über seinen Weg von den politischen und sozialen zu den religiösen Fragen, um nach siebenjährigem Suchen vom Nichts zum Dogma der wirklichen und immerwährenden Gegenwart Gottes in der Eucharistie zu gelangen.“⁴⁷⁾

An Schriften hat P. Heder verfaßt: *Questions of the Soul* (Neuport 1856); *Aspirations of nature* (Neuport 1858); *An exposition of the church* (London 1875; ins Deutsche übertragen: *Die Kirche mit Rücksicht auf gegenwärtige Streitfragen und die Bedürfnisse unserer Zeit*. Von einem Amerikaner. 1875). Die Pfarrpredigten, welche die Patres in der Paulistenkirche in Neuport abwechselnd hielten, ließ Heder von 1861 bis 1868, jedes Jahr einen Band, im Druck erscheinen. Die kleinen Ansprachen, welche bei den stillen Sonntagsmessen üblich waren, erschienen als *Five-Minute Sermons* in zwei Bänden.

Zwölf Jahre (1859—1871) war P. Heder General-Oberer der Paulisten gewesen; da legte er, gesundheitlich erschöpft, sein Amt nieder. Sein Eifer für die Missionierung Amerikas hatte keine Grenzen gekannt; der große, starke, blühende Mann schien auch jeder Anstrengung gewachsen, bis der Zusammenbruch seiner physischen Kräfte fast plötzlich erfolgte. Noch versuchte er auf weiten Reisen sich zu erholen; er begab sich nach der Schweiz (Ragaz), nach Ägypten, Deutschland, Frankreich, Italien. Es war umsonst. Er starb am 22. Dezember 1888 zu Neuport. Als seine Leiche in der Paulistenkirche aufgebahrt worden, wallte

anziehenden Predigten von Heder weckten im jungen Gibbons das Feuer der Frömmigkeit und den Entschluß, Priester zu werden. Allen S. Will, *Life of James Cardinal Gibbons*. Baltimore, Murphy, 1911. S. 7—8.

⁴⁷⁾ Klein, a. a. O. S. 367.

eine mächtige Menge Volkes herbei, um den außergewöhnlichen Mann ein letztes Mal zu sehen.

18. Hefers Charakterbild wie es aus dem Rahmen des erzählten Lebens sich abhebt, wird an Deutlichkeit und Wärme durch etliche Zeugnisse über ihn gewinnen.

W. Curtis (1824—1892), ein bedeutender Reiseschriftsteller und Vorkämpfer für den Abolitionismus, schrieb zwei Jahre nach Hefers Tod an einen Paulisten: „Ich fürchte, meine Erinnerungen an P. Hefer werden ihnen nicht sehr nützlich sein, denn ich bewahrte ihrer wenige; aber der Eindruck, den der junge Mann zu Brook Farm auf mich machte, blieb mir sehr lebendig. Er muß um 1843 dort eingetreten sein, er zählte 23 Jahre. Sein Aussehen war deutsch, sein Gesicht wie poßennarbig, sein Ausdruck mild und offen. Eingetanes, liebenswürdiges Wesen machte ihn sehr anziehend. Er verriet einen großen Zug von Vornehmheit und Selbstbeherrschung, zugleich eine rasche Neugier zu lernen. Wie ich ihn näher kannte, gab ich ihm den Beinamen: ‚Ernst der Sucher‘, so betitelt sich die Geschichte eines ruhelosen Geistes, die W. H. Channing damals im ‚Dial‘ erscheinen ließ. — Hefer war von Beruf Bäcker, und ich erinnere mich, wie er mir mit Befriedigung sagte: ‚Ich bin sicher, mich durchzubringen, denn ich backe ausgezeichnetes Brot.‘ Dieses sein Talent sollte auf der Farm nicht brach liegen... Isaak kam nach Brook Farm, weil diese Gesellschaft jene geistige Richtung verkörperte, die zu Newyork ihn ergriffen... Ich weiß nicht, wie es kam, daß sein Geist der moralischen Bewegung, die in Neu-England als Transzendentalismus bekannt ist, sich erschloß. Vielleicht daß er Emersons Konferenzen in Newyork besucht, oder Brownsons ‚Charles Elwood‘ gelesen, worin Fragen erörtert wurden, die seinem Geiste und Gewissen teuer waren. Unter den sehr interessanten Figuren von Brook Farm schienen mir wenige von ernstern Fragen so eingenommen zu sein wie Isaak. Die Schönheit, Lust und Freude des Lebens beschaute er sich als wohlwollender Beobachter; er duldete sie, ohne davon genießen zu wollen. An ihm war nichts Strenges oder Aszetisches; indessen dachte ich nachher oft, man hätte schon damals sagen können, daß er ‚um die Angelegenheit des himmlischen Vaters sich kümmere‘. Den Eindruck eines großen Arbeiters machte

er mir nie; dann und wann erschien er in den Vorlesungen Riplens über Philosophie und Metaphysik, und überall, wo er eine Antwort auf seine Fragen zu finden hoffte. Auch besuchte er die Predigten des unitaristischen Pastors Parker im Nachbardorfe von Roxbury. Er marschierte viele Stunden, um mit Brownson in Boston oder mit Emerson in Concord eine Unterredung zu haben. Am arbeitsreichen Leben der Farm nahm er teil, aber immer in der gleich zurückhaltenden und beobachtenden Weise. Er war die Taube, die in der Luft flog und noch keinen Ruhepunkt für ihren Fuß gefunden.

Aus meinen Beziehungen zu Isaak gewann ich den Eindruck, daß unter allen ‚Aposteln der Neuerung‘, wie man sie scherzhaft nannte, Brownson es war, dessen Ratschläge ihm am meisten gefielen... Zu Brook Farm liebten ihn alle; war er doch immer sich gleich und fröhlich, im Benehmen einfach und offen. Sein Wort floss leicht, hatte aber keinen polemischen Akzent. Sein außerordentlich angenehmes und anziehendes Lächeln und der Ernst, den ich erwähnte, verlieh ihm unbewußt einen sehr vornehmen Zug. Sein Temperament war lebhaft. Was an ihm hervorstach, war die Güte... Als er in Belgien Theologie studierte, schrieb er mir wiederholt... In seinem Freundseseifer suchte er mich zu seiner Kirche hinüberzuziehen... Nur einmal, vor vielen Jahren, sah ich ihn wieder: noch hatte er die gleiche klerikale Figur, die mir fremd genug vorkam, das gleiche verbindliche Lächeln und Benehmen... Eine volle Generation bewohnten wir die gleiche Stadt, ohne uns je wiederzusehen; aber ‚Ernst der Sucher‘ bleibt mir im Gedächtnis, und immer werde ich mich jenes jungen, offenen, feurigen, energischen und edelmütigen Mannes erinnern, der Isaak Hecker hieß.“⁴⁸⁾

P. W. Elliott, selber Paulist und Biograph Heckers, erzählt, wie er diesen das erstemal auf der Rednerbühne gesehen. „Er hatte damals vollen Erfolg, war sich der günstigen Gelegenheit bewußt und seines Vorteiles sicher. Nie werde ich den Eindruck von Amerikanismus vergessen, den seine Person auf mich machte. Die größten noch lebenden Redner unserer Nation hatte ich gehört, und ihre Erscheinung war allen zu bekannt, als daß

⁴⁸⁾ Klein, a. a. O. S. 63.

sie hätte kopiert werden können. P. Hecker war so offenbar von gleicher Prägung, so sehr ein Sproß unserer heimischen Institutionen, daß er allen katholischen Beweisen, die er vor den Zuhörern entwickelte, den amerikanischen Stempel aufdrückte. Die Macht dieses Eindruckes wurde noch gesteigert durch das dumpfe Gemurmel einiger engherziger Katholiken, denen dieser wahrhaft apostolische Zug nur ein Grund des Mißtrauens war. Allein niemand war katholischer, offener, freudiger, gründlicher katholisch als P. Hecker; Zeuge ist der Zorn, den seine Konferenzen und seine Schriften bei den unversöhnlichen Feinden der Kirche weckten. Man sah bedächtige Pastoren, wie sie allen Anstand verloren, ihn einen Verschmißten und Heuchler schalten, um so verachtungswürdiger, da er die Farbe des Patriotismus zur Schau trage; die protestantischen Kanzeln fühlten sich erschüttert und donnerten einstimmig gegen diese neue Darlegung des Katholizismus und ihres Erfinders... Indessen war ihm die weltliche Presse durchwegs günstig. Die Konferenzen wurden getreu und oft wörtlich wiedergegeben.

Zu Ann Arbor (Michigan) sprach er im großen Kasinoaal der Methodisten; etwa 700 Studenten des Staates Michigan waren anwesend. Hecker begann: „Luther und die Reformation.“ Beim bloßen Namen klatschten die Zuhörer Beifall, brachten ein dreifaches Hoch auf ihn aus. P. Hecker lächelte und wartete gelassen, bis der Lärm sich legte, um dann volle Aufmerksamkeit sich auszubitten und auch zu erlangen. Noch bevor er seinen Vortrag beendet, waren die Zuhörer seiner Sache völlig gewonnen, und da einer ein dreifaches Hoch auf Hecker vorschlug, wurde es begeistert ausgebracht... Viele Katholiken sagten, nachdem sie ihn gehört: „Das ist nun ein Katholik wie ich einer bin und sein möchte.“ Und ernste Katholiken meinten: „Wäre ich wirklich sicher, daß Hecker ein authentischer römischer Katholik sei, würde ich wohl sofort in seine Kirche eintreten.“⁴⁹⁾

19. Von seinen Anhängern ist P. Hecker als Apostel des modernen Amerika in den höchsten Tönen gepriesen worden. Wie die katholische Renaissance in Frankreich nur durch das melancholische Pathos eines Chateaubriand, in England nur durch den unver-

⁴⁹⁾ Klein, a. a. O. S. 345 ff.

gleichlichen Psychologen und Stilisten Newman angebahnt werden konnte, so habe die Vorsehung für Amerika den P. Hecker gesendet, um den Unitariern, Methodisten und Demokraten für die katholische Kirche Verständnis und Liebe beizubringen⁵⁰⁾. Vater Hecker sei der „Paulus des 19. Jahrhunderts“, der „Typus des modernen Priestertums“, die „Zierde und Blüte des amerikanischen Klerus“, der „erste Heilige der amerikanischen Kirche“, der „Versöhnungsapostel zwischen Welt und Kirche“, der heißersehnte Lehrer der „religiösen Erneuerung“⁵¹⁾. In der Christlichen Welt schrieb Alf. Hegler: „Der Amerikanismus hat seinen Heiligen — Vater Hecker. Er stellt einen neuen Typus dar in der Religionsgeschichte, die Verbindung von Yankee und Mystiker. Durch eine neue Form des Mönchtums pflegt in der katholischen Kirche eine neue Epoche bezeichnet zu sein. Wenn der Amerikanismus eine solche einleitet, dann ist Vater Hecker mit seinen Paulisten der Franziskus der modernen Zeit.“⁵²⁾ Wenn solchem Enthusiasmus gegenüber aus katholischen Kreisen Widerspruch erhoben wurde, darf es nicht überraschen. Es geschah in nachdrücklicher Weise durch Th. Maignen⁵³⁾, A. J. Delattre, S. J.⁵⁴⁾ und H. De Lassus⁵⁵⁾.

Über Heckers Person fällt P. Pfälf das maßvolle Urteil: „Heckers persönlicher Charakter bietet manche achtbare und liebenswürdige Seite. An der Reinheit seiner Absichten Zweifel zu hegen, wäre unrecht. Eine besondere Vorsehung, eine übernatürliche Leitung in seinem Lebensgang ist kaum zu verkennen. Was er im Werke teils versucht und tätig angestrebt, teils wirklich geleistet, was er in seinen Schriften und praktischem Wirken niedergelegt hat, kann mannigfach klärend, anregend und spannend wirken. Nach seinen großen Tugenden betrachtet als un-

⁵⁰⁾ Rev. William Barry: Father Hecker, Founder of the Paulists. New York 1899. S. 71.

⁵¹⁾ Civiltà Cattolica 1899. 1. Märzheft. S. 651.

⁵²⁾ Christliche Welt 1899. S. 540.

⁵³⁾ Etudes sur l'Américanisme. Le père Hecker est-il un Saint? Rome-Paris 1898. — Nouveau catholicisme et nouveau clergé. Paris 1902².

⁵⁴⁾ Un catholicisme américain. Namur-Rom 1898.

⁵⁵⁾ L'Américanisme et la conjuration antichrétienne. Paris 1899.

erbittlicher Gegner und Richter aller Feigheit und Lässigkeit im Werke Gottes, als rastlos tätiger, praktisch umsichtiger, kühn unternehmender, apostolischer Mann, kann er jedem Katholiken, Priester wie Laien, zum Vorbild sein.“⁵⁶⁾ — Aber P. Hecker war es auch, auf den die Vertreter des Amerikanismus, der schließlich von Rom verurteilt wurde, sich beriefen und teilweise, wie wir sehen werden, nicht mit Unrecht sich berufen konnten.

3. Kapitel.

Im Zeichen des Interkonfessionalismus: Das Religionsparlament in Chicago.

1. Die Christoph-Kolumbus-Weltausstellung wurde am 21. Oktober 1892 in Chicago eröffnet. Im Dollarlande, das den Bund des Staates mit der Kirche amtlich verschmäht und für andere als irdische Ziele weder Sinn noch Kraft zu haben schien, sollte dieser feierliche Augenblick nicht ohne die Weihe der Religion und nicht ohne überraschende Ehrung der Kirche vorübergehen. Indem bei der Eröffnungsfeier auf amtliche Einladung hin Kardinal Gibbons das Gebet sprach, der presbyterianische Bischof von Philadelphia den Segen spendete und Erzbischof Ireland am Abend die Hauptrede hielt, war die erste Rolle dem katholischen Episkopate zugefallen.

2. Die Leiter der Ausstellung wollten aber nicht nur eine Ausstellung von Sachen, sondern auch von Ideen, von allen größten Äußerungen des menschlichen Gedankens, oder wie sie in ihrem Wahlpruch sagten: „Not things, but man.“ Daher verbanden sie mit der eigentlichen Ausstellung eine Reihe Hilfskongresse für Erziehung, Wissenschaft und auch einen für religiöse Ideen. Sind denn, so sagten sich die Nankees, die religiösen Ideen nicht allerhöchste und allerwichtigste Äußerungen des Menschengeistes? Der Presbyterianer Rev. John Henry Barrows von Chicago wurde an die Spitze des Religionskongresses gestellt und ein Komitee aus den verschiedenen religiösen Denominationen Amerikas ihm an die Seite gegeben, in welchem die Kirche durch die Bischöfe Seehan und Keane vertreten war. Barrows ver-

⁵⁶⁾ Laacher St., a. a. O. S. 486.

sendete 10 000 persönliche Briefe und 40 000 Einladungen an die hervorragendsten Vertreter aller historischen Religionen der Welt. Sein Rundschreiben vom Juni 1892 lautete:

„Sern von jedem Gedanken, die Gleichgültigkeit zu begünstigen, ist das Komitee überzeugt, wie nützlich eine freundschaftliche Versammlung von Männern mit gefestigter Weltanschauung sei, um darzutun, welches die obersten Wahrheiten seien und welches Licht die Religion auf die großen Fragen unserer Zeit zu werfen vermöge. Wir glauben, daß Gott existiert, und daß er sich nicht unbezeugt gelassen; wir glauben, daß die Religion zur Mehrung der öffentlichen Wohlfahrt durch ihren Einfluß beigetragen und daß sie im sozialen Räderwerk die höchste Kraft bedeutet. Wir sind überzeugt, daß bei Gott kein Ansehen der Person gilt, sondern, daß unter jedem Volke der Dienst derjenigen ihm gefällt, die ihn fürchten und seine Gebote halten; aus diesem Grunde laden wir die Vertreter aller Bekenntnisse herzlich ein, uns bei der Ausstellung von 1893 zu helfen, der Welt die religiösen Harmonien und Verbindungspunkte der Menschheit vor Augen zu führen und die moralischen und geistigen Werke darzustellen, welche die Grundlage des Fortschrittes bilden. Man stellt sich zur Aufgabe, die Fundamente des religiösen Glaubens zu prüfen, die Siegeserfolge der Religion aus allen Zeiten vorzuführen, ihre Lage bei den verschiedenen Völkern, sowie ihren Einfluß auf die Literatur, die schönen Künste, den Handel, die Regierung und die Familie zu schildern; nachzuweisen, wie wirksam die Religion sei, die Mäßigkeit, die Reinheit der Sitten zu fördern, wie sie mit der wahren Wissenschaft im Einklang stehe; die Wichtigkeit der Sonntagsruhe ins Licht zu setzen; mit einem Wort: die Kräfte zu mehren, welche die Einheit des Menschengeschlechtes in der Verehrung Gottes und im Dienste der Menschen herbeiführen können.“¹⁾

3. Zustimmungen aus aller Welt liefen zahlreich ein, so von W. Gladstone, Max Müller, Dr. Adler, Großrabbiner des britischen Reiches, vom Emir Ali von Indien, Hyacinthe Conson usw.; im ganzen waren es 3000, denen man den Titel: beratende Mitglieder (advisory councillors) verlieh. Aber es waren auch

¹⁾ G. Bonet-Maurin, Le congrès des religions à Chicago en 1893. Paris, Hachette 1895. S. 9.

sehr viele, die in dem geplanten Kongreß nur eine Neuauflage des babelischen Turmbaus erblickten und jede Beteiligung ablehnten. Die Generalversammlung der presbyterianischen Kirchen Amerikas verurteilte zu Portland (1892) den Plan eines Religionskongresses mit Nachdruck; sogar die eigene Kirche Barrows, die erste Presbyterianische Kirche von Chicago weigerte ihrem Pastor die Heerfolge. Eine Absage schickte auch der türkische Sultan als Haupt des Islam, ebenso der Oberprokurator des hl. Synods Pobjedonoszew, und was am allermeisten überrascht, der Erzbischof von Canterbury, Benson, der seinen Standpunkt also begründete:

„Die unvergleichliche Religion ist das Christentum. Wie man diese Religion als bloße Teilnehmerin an einem Religionskongreß betrachten kann, ohne daß die andern Kulte auf gleichen Fuß mit ihr gestellt werden, vermag ich nicht einzusehen. Ihr Programm erklärt, die Kirche Roms sei die katholische Kirche und behandelt die Episkopalkirche Amerikas und gleicherweise die Kirche Englands als außerhalb der katholischen Kirche stehend. Die Stellung, die uns damit bereitet wäre, ist aber unerträglich.“²⁾

4. Das meiste, ja das ganze Gelingen des Kongresses hing nun ab von der Teilnahme der amerikanischen Katholiken, deren Erzbischöfe auf ihrer Jahresversammlung im Oktober 1892 zu New-York wirklich darüber berieten. Viele meinten, wie der Erzbischof von Canterbury, die Kirche könne sich doch nicht mit den Protestanten, ja mit den Heiden auf gleiche Linie begeben. Um daher nicht einmal den Schein religiöser Indifferenz auf sich zu laden, neigte man zur Ablehnung.

Da erhob sich ein greiser Erzbischof und rief aus: „Der hl. Paulus war ein großer Tor! Was hatte er denn unter den Heiden zu tun? Warum tat er nicht, was einem braven, ehrenwerten Katholiken wohl ansteht und blieb daheim?“ Diese Ironie wirkte; die amerikanische Kirche beschloß, den Kongreß zu beschiden; dort werde man Gelegenheit finden, zum mindesten gegen Materialismus und Agnostizismus zu protestieren und zu zeigen, daß man die Andersgläubigen nicht hasse³⁾.

²⁾ Bonet-Maurin, a. a. O. S. 13.

³⁾ Für die Beschädigung des Religionsparlamentes war nicht der gesamte Episkopat Amerikas, sondern nur die irisch-amerikanische Bischofsgruppe.

Das Kongreßkomitee war über diesen Beschluß hoch erfreut und erklärte dem Bischof Keane, Rektor der Universität Washington, der die Beteiligung der Katholiken in die Wege zu leiten hatte: „Sagen Sie den Erzbischöfen, daß wir die katholische Religion als die erste aller Zeiten und aller Völker betrachten, und daß sie im Religionsparlament den geziemenden Platz einnehmen werde.“ Präsident Barrow ersuchte Keane, für das Religionsparlament ein Programm zu entwerfen, was dieser im Verein mit Dr. Bouquillon, Professor der katholischen Universität Washington, rasch und glücklich ausführte.

Das Programm umfaßte drei Hauptteile: die Religion an sich (Gottesglaube, Gottesbegriff, Jenseits); die Religion in ihrer Beziehung zur Familie, zur Wissenschaft und Kunst, zur Moral, zur sozialen Frage und zur Menschheit; die gegenwärtige Lage der Religion (Vereinigung der christlichen Kirchen, religiöse Einigung der ganzen Menschheit, allgemeine und endgültige Religion).

5. Am 11. September 1893 wurde das Religionsparlament im Amphitheater Christoph Kolumbus eröffnet. Von der Galerie wehten die Banner aller Nationen; 4000 Personen aller Klassen drängten sich im Saal, als um 10 Uhr die Vertreter von zehn geschichtlichen Religionen unter tosendem Jubel ihren Einzug hielten und auf der Estrade Platz nahmen. In der Mitte auf dem Ehrenplatz saß im Purpur Kardinal Gibbons. Ihm zur Seite in bunter Tracht waren die Abgeordneten des Orients: Brahmanen und Buddhisten aus Indien, Mandarinen aus China, Bonzen aus Japan, Griechen aus der Türkei, Methodisten aus Afrika, Popen usw.

Die Sitzung begann mit einem Psalmlied unter Orgelbegleitung. Darauf erhob sich Kardinal Gibbons, trat vor, machte das Kreuzzeichen und betete laut auf Englisch das „Vaterunser“. Der Protestant Bonet-Maury macht hierzu die befremdliche Bemerkung: „Welch feierlicher Akt! Welch unerhörtes Ereignis in den Annalen der katholischen Kirche; ein Erzbischof, bekleidet

Ch. Maignen: Le Père Hecker est-il un saint? a. a. O. S. 217. Begeistert dafür war z. B. Gibbons, indem er ausrief: „Let all see the Church in her true beauty — a beauty sure to endear her to all lovers of the truth. The more the Church is known, the better she is liked.“ Allen S. Will. Life. S. 268.

mit dem römischen Purpur, erhebt sich inmitten einer Versammlung von Häretikern, Schismatikern und Heiden und betet das Vaterunser! Wie weit sind wir doch von der Zeit, da O'Connel sagte: „Die katholische Kirche betet für alle Menschen, sie betet mit keiner andern Kirche!“⁴⁾

Tatsache ist, daß dem Kardinal Gibbons subjektiv jede Absicht, die religiöse Indifferenz anzuerkennen oder zu fördern, völlig fern lag, wie er in seiner Antwort auf die Begrüßungsrede des Präsidenten deutlich erklärte⁵⁾. Der Präsident des Religionsparlamentes stellte seinerseits unter großem Beifall fest: „Wir nähern uns einander mit Gefühlen des Vertrauens und der Hochachtung; von keinem wird hier verlangt, daß er seinen Glauben abschwöre, oder auch nur das Geringste von dem preisgebe, was er für Wahrheit oder Pflicht erachtet.“⁶⁾

6. Im ganzen beteiligten sich am Religionsparlament 168 Delegierte mit 182 Vorträgen. Darunter waren 18 Katholiken mit 20 Vorträgen⁷⁾ und 100 Protestanten mit 102 Vorträgen. Während der sieben Tage des Kongresses verkehrten die Mitglieder friedlich und in feinstem Anstande; eine Ausnahme machten etliche Bonzen und Brahmanen, welche gegen die Missionäre äußerst heftige Angriffe sich erlaubten.

Am 27. September, 8 Uhr abends, begann die Schlußsitzung. In den beiden Sälen Christoph Kolumbus und Washington waren 7000—8000 Personen anwesend. Fünfhundert Sänger sangen den 24. Psalm nach der Komposition von Händel; dann folgte zwei Minuten stilles Gebet, worauf alle Anwesenden das wunderbare Lied von Kardinal Newman anstimmten:

„Lead, kindly light, amid the encircling gloom,

Lead thou me on!

The night is dark and I am far from home;

Lead thou me on! . . .

⁴⁾ Bonet-Maurin, a. a. O. S. 18.

⁵⁾ Brunetière, Le catholicisme aux États-Unis. Revue des deux Mondes. 1898, 1. Nov. S. 169.

⁶⁾ Bonet-Maurin, a. a. O. S. 19.

⁷⁾ Unter den katholischen Delegierten waren neben Keane auch Thomas O'Gorman, Hewitt, Elliott, Ireland, alles Schüler und Freunde von P. Hecker. Maignen, a. a. O. S. 222.

O'er moor and fen, o'er crag and torrent, till
 The night is gone;
 And with the moon those angel faces smile,
 Which I have loved long since and lost awhile!"

Nach einigen Reden der Delegierten wurde das „Alleluja“ aus Händels Messias aufgeführt. Die drei letzten Reden hielten der Presbyterianer Barrow, der Rabbiner Hirsch und der Bischof Keane, der auch das Schlußgebet sprach und den Schlußsegnen erteilte. Barrow sagte unter anderm:

„Ihr Männer aus Asien und Europa, Ihre Anwesenheit bot uns Freude und mannigfache Belehrung. Wir lernten, daß die Wahrheit groß ist, und daß die Vorsehung Gottes mehr als einen Pfad offen ließ, auf dem die Menschen aus der Finsternis zum Lichte aufsteigen können. St. Augustin und Origenes, J. H. Newman und der Dekan Stanley, J. Edwards und Channing, H. Ward Beecher und Keshoub Chunder haben sich nicht auf dem schmalen Steig einer Sekte oder Philosophenschule zum Lichte des Ewigen emporgerungen. Die große Mauer der Stadt Gottes ist von zwölf Toren durchbrochen, und sollten wir sie je durchschreiten, werden wir überrascht sein, viele zu finden, die wir dort nicht zu sehen dachten... Und nun gute Reise!... Fürderhin werden die Religionen der Erde Krieg führen, nicht unter sich, sondern gegen die gigantischen Übel, die auf der Menschheit lasten.“⁸⁾

Auf Barrows Ruf: „Ich erkläre den ersten Religionskongreß für vertagt sine die“, erhob sich die Versammlung und zerstreute sich in den Straßen von Chicago.

Die Idee eines Religionskongresses war nicht unerhört. Sie mochte die Römer beim Bau des Pantheon, Alex. Severus bei der Errichtung seiner seltsamen Palastkapelle geleitet haben, worin neben Apollo und Sokrates auch Abraham und Jesus Christus eine Statue hatten. Im mongolischen Indien wollte der muslimännische Prinz Akbad (1542—1605), mit seiner Religion und deren Dienern unzufrieden, das Wesen der andern Religionen ergründen, um daraus einen neuen Koran zu schaffen. Er ließ die fremden Religionsbücher übersetzen und bei Delhi einen Bau mit sechs großen Sälen aufführen, wo jeden Donnerstag abend

⁸⁾ Bonet-Maurin, a. a. O. S. 33.

die Weissen und Priester aller Kulte und Sekten zur Besprechung religiöser Fragen sich versammeln sollten. Es ging da zwischen den Scheiks, Ulemas und Sufis nicht immer friedlich her. Auch zwei Jesuiten aus Goa nahmen an einer Disputation mit den Ulemas teil. Diese Versammlungen dauerten 1574—78⁹⁾.

In Amerika selbst war 1867 durch R. F. F. Abbot die „frei-religiöse Vereinigung“ der Unitarier entstanden, zu der auch der Philosoph Emerson und der Oberst Thomas W. Higginson gehörten, der im amerikanischen Sezessionskrieg sich bekannt gemacht, sowie durch eine 1860 publizierte Broschüre, worin er eine Universalreligion mit nur zwei Artikeln empfahl: Paternität Gottes und Fraternität der Menschen. Auch die „Gesellschaft für ethische Kultur“ und die „theistische Kirche“, deren Mitglied jeder ist, welcher Gott anbetet und Gutes tut, waren auf Amerikas Boden entstanden — lauter Samenkörner, aus denen das Religionsparlament zu Chicago aufwuchs, welches alles Frühere überreffen sollte.

Die einen begrüßten dieses als das Pfingsten einer neuen Verbüderung, andere erblickten darin weiter nichts als den eiteln Versuch einer Religionsmengerei auf der Basis einer verschwommenen Moral und religiöser Sentimentalität. Dritte endlich feierten es als ökumenisches Konzil der historischen Religionen, um auf dem Boden gemeinsamer Religions- und Moralgrundsätze gegen gemeinsame Feinde sich zusammenzuschließen. Seit der Erklärung der Menschenrechte 1789, sagt Bonet-Maury, sei das Religionsparlament zu Chicago das bedeutendste und folgenschwerste Ereignis gewesen¹⁰⁾. Auch Prof. Max Müller in Oxford meinte, die Religion habe dadurch in der ganzen Welt gewonnen; hätte er gleich anfangs erfaßt, was Bonney und Barrows mit dem Kongreß wirklich wollten, würde er unbedingt persönlich dabei erschienen sein. Durch sein „The sacred books of the East“ habe ja gerade er dem Kongreß am meisten die Wege gebahnt.

8. Will man aber nicht, wie einige dieser Äußerungen, in die Wolken der Übertreibung sich verirren, sondern von tatsächlichen Wirkungen des Kongresses reden, so mag erwähnt sein,

⁹⁾ Max Müller, The science of religion. p. 209 ff. Bei Bonet-Maury, a. a. O. S. 2—9.

¹⁰⁾ A. a. O. S. 320.

daß unter seinem Eindruck Mme. Karoline Haskell der Universität Chicago 100 000 Franken für einen Lehrstuhl vergleichender Religionsgeschichte und 500 000 Franken für ein orientalisches Museum überwies, außerdem gab sie 100 000 Franken für einen Lehrstuhl „John Henry Barrows“, der in Kalkutta oder einem andern Mittelpunkt Indiens zu errichten wäre, damit dort christliche Gelehrte aus Europa, Asien oder Afrika die Beziehungen des Christentums zu den andern Religionen jedes Jahr durch Vorträge beleuchten möchten.

Für Amerika insbesondere wollte man ein Wachsen der Toleranz und der Verbrüderung auf dem Gebiete der sozialen Tätigkeit als Folge des Religionsparlamentes wahrgenommen haben; vom Antrieb zum lebhafteren Studium der Religionen nicht zu reden. Protestantische Pastoren hielten Lobreden auf Leo XIII. und die katholischen Klosterfrauen; Barrows tadelte offen das katholikenfeindliche Treiben der American Protective Association; Kardinal Gibbons hatte reiches Lob für die philanthropischen Werke des protestantischen Amerika. Bischof Keane pries die Toleranz und sprach von einer Reform der „menschlichen Seite“ der Kirche, während Msgr. Ireland an einem Kongreß jüdischer Damen zu Chicago (4. bis 7. September 1893) für die verfolgten Juden die Lanze seiner Beredsamkeit einlegte. Die religiöse Treuga Dei schien angebrochen, wenigstens unter den protestantischen Denominationen.

Die Grundlinie, auf der sie alle standen, hat kurz und unzweideutig A. Sabatier gezeichnet: „Sind die Anhänger der Religionen sich erst bewußt geworden, daß ihre Kulte nur symbolischen Charakter und relative Gleichgültigkeit besitzen, so haben sie damit ihre tiefste und ursprünglichste Verwandtschaft entdeckt. Alle Religionen erscheinen dann dem Menschen wie die Dialekte einer und derselben Universal Sprache, und ohne Schwierigkeit wird die eine in die andere übersetzt.“ ¹¹⁾

9. In diesem Worte Sabatiers klingt der dogmatische Indifferentismus, wie er auch in manchen Kongreßreden unhüllt zum Ausdruck kam. Die chinesische Mauer der verschiedenen „Kredo“ sollte fallen; Christus sollte aus dem Grabe, aus den

¹¹⁾ Bonet-Maurin, a. a. O. S. 325.

Hüllen und Banden kirchlicher Liturgien auferweckt, eine neue Universalreligion gebildet werden. Oberst Higginson in seiner Rede über die „Sympathie der Religionen“ sagte:

„Die protestantischen Kirchen, auch die Kirche Roms, sind zu enge; wir ersticken in ihren Tempeln; wir müssen etwas Katholischeres haben, als diesen Katholizismus, — nicht die Kirche Roms, sondern die Kirche Gottes und des Menschen; wir bedürfen das wahre „Semper, ubique, ab omnibus“, die Religion der Jahrhunderte, die wirklich allgemeine Religion.

Eines Tages war ich in Portugal in einer Kathedrale gerade als nach den drei Trauertagen der Karwoche der Schlußtag des Alleluja anbrach. Die große Kirche bot einen dunklen, düstern Zug; über die zahllosen Fenster waren Vorhänge gezogen, nachdem der symbolische Sarg des Heilandes zur Gruft gebracht worden: darauf brannten einzig drei mystische Kerzen. In diesem Dunkel trauerten und büßten alle, während Prozessionen gespenstisch durch die Schiffe zogen und hoch im Chor Transparente mit schrecklichen Darstellungen sich darboten. Die Priester im Festornat lagen auf die Altarstufen hingestreckt und sangen, während das ganze Volk an ihren Lippen hing.^{11a)}

Plötzlich erklang das „Gloria in excelsis“. Mit einem Schlag hoben sich die Vorhänge, der Dom wurde vom Lichte durchflutet, die Orgel donnerte, die Glocken läuteten, von den Galerien fiel ein Blumenregen; man lies kleine Vögel durch die Kirche flattern, alles tauschte Glückwünsche, Freunde umarmten sich und in der Höhe schauten wir ein wogendes Meer menschlicher Gestalten, schwebend im sonnigen Hauch. Und doch, sagte ich mir, zu dieser erhabenen Metamorphose reichte es hin, das Tageslicht hereinzulassen. Diese Priester und ihre Gehilfen haben nur die Finsternis verscheuht, die sie selbst geschaffen. Zieheth also die Vorhänge, aber beseitigt auch die Mauern, die unsern Tempel verdunkeln. Der Tempel an und für sich ist nichts als der verspätete Schatten des göttlichen Lichtes. Statt erstickenden Weihrauch, lasset die reine Luft des guten Gottes herein, und lehret uns, daß die lebendigste Religion jene ist, welche die weiteste ist.“¹²⁾

¹²⁾ Bonet-Maurin, a. a. O. S. 294.

^{11a)} Der letzte Satz ist ebenso drollig als liturgisch unzutreffend.

10. Den dogmatischen Indifferentismus, näherhin den religiösen Evolutionismus zu billigen oder anzupreisen, lag zweifellos nie in der Absicht der katholischen Kongreßdelegierten. Weder wollten sie das Protoplasma einer Universalreligion auffuchen, noch die Minimisation des katholischen Lehrgehaltes einleiten. Immerhin erlaubte sich Bischof Keane in Chicago und später in Brüssel Wendungen, die einen solchen Verdacht zwar nicht rechtfertigten, aber doch aufsteigen ließen; sicherlich haben seine Ausdrücke die Schlagworte des Amerikanismus vom „Erweitern der Tore“, vom „Niederlassen der Zugbrücken“, vom Aufheben jeder Douane“, von „Abschaffung aller Beschneidung des Geistes“ usw. allzu hell widergespiegelt.

Auf dem internationalen katholischen Gelehrtenkongreß zu Brüssel (September 1894) erklärte nämlich Keane: Amerika habe die verschiedensten Nationalitäten und Traditionen in die amerikanische Einheit eingeschmolzen und damit der ganzen Welt eine große Lehre erteilt...; „die Menschheit müht sich unleugbar um mildere Sitten, um wärmere Liebe. Ist es nun nicht gerade das Ziel der Religion, den Menschen mit Gott und seinen Brüdern zu verbinden? Die Religion, das ist die Liebe. Sollten wir uns über die Bekenntnisse nicht zu einigen vermögen, könnten wir uns denn nicht verständigen auf dem Gebiete der Liebe?“¹³⁾

Noch merkwürdiger als diese höchst unvollständige und insoweit falsche Definition der Religion war jene andere, die Keane in seiner Schlußrede über the ultimate religion — die endgültige Religion — am Religionsparlament zu Chicago aufstellte: „Wir haben also die wirkliche Definition der Religion gehört, eine Definition, die aus dem übereinstimmenden Munde vieler kam. Indem wir sie unter vielfachem Gesichtspunkte betrachteten, sahen wir, wie wichtig die alte Definition sei. Religion bedeute die Vereinigung des Menschen mit Gott. Das ist, wie wir sahen, das große Ziel aller, ob sie nun in der Fülle des Lichtes wandeln oder im Dämmer des Morgenrotes. Und daraus ersahen wir, wie richtig es ist, daß die Religion eine ältere Tatsache sei als alle Religionen. Die Religionen sind Systeme, um regelrecht oder regellos dies große Ziel zu erreichen.“¹⁴⁾

¹³⁾ Maignen, a. a. O. S. 215.

¹⁴⁾ Maignen, a. a. O. S. 330.

In der gleichen Rede spendet er jenen seine tiefste Sympathie, welche Lehrsysteme und Einrichtungen leidenschaftlich lieben, die durch Erbschaft und eine glorreiche Geschichte ihnen teuer geworden. „Männer guten und feurigen Glaubens haben in ihren getrennten, selbstgeschaffenen Organisationen gute und edle Gedanken verleiblicht. In ihren Ideen hatten sie Recht, Unrecht hatten sie in der Trennung.“ — Sind die Ideen dieser gutgläubigen, feurigen Männer gut, warum ist es dann vom Übel, daß sie die Kirche verließen? Weil sie, meint Keane, ihre guten, edlen Ideen auch in der Kirche hätten verwirklichen können: „Nach ihrer menschlichen Seite hin bietet und bot die Kirche Christi immer Raum für Vervollkommenung, Raum für Ausmerzung des Allzumenschlichen, und Raum nicht nur für die kleinen Zweige der Individualität, sondern auch für starke majestätische Äste und für zahllose Glieder.“¹⁵⁾

In diesem Gedanken wollte man sogar das taktische Leitmotiv des Amerikanismus und Modernismus erblicken: „Sich nicht von der Kirche trennen, sondern sich ihrer bemächtigen!“¹⁶⁾ So schlimm hat wohl Keane nicht gedacht. Wenn man erwägt, vor welchem seltsamen und schwierigem Publikum er sprach, wird man seinen Vergleich mit Paulus vor dem Areopag nicht ganz verfehlt finden und seinen Worten die mildeste Auslegung leihen. Oratorisch ein Meisterstück und religiös auffällig weitherzig, fand seine Rede donnernden Applaus.

11. In der Bewertung des Kongresses auf seine religiösen Wirkungen haben aber sowohl Keane als andere amerikanische Prälaten sich getäuscht. Abbé Charbonnel wußte in der Revue de Paris vom 1. September 1895 zu berichten, Kardinal Gibbons habe ihm unlängst gesagt: „Der Kongreß von Chicago ist das schönste und glücklichste Ereignis der ganzen Geschichte unserer jungen amerikanischen Kirche.“¹⁷⁾ Keane seinerseits meinte: „Dieser Kongreß war ein mächtiger Schlag gegen Atheismus, Deismus, Agnostizismus und schlechthinigen Humanismus.“¹⁸⁾ Der Wahrheit näher kam das „Journal des Débats“, das im April 1898 über den Kongreß schrieb: „Jehova, Mohammed, Jesus, Buddha

¹⁵⁾ Maignen, a. a. O. S. 337.

¹⁶⁾ Maignen, a. a. O. S. 336.

¹⁷⁾ Maignen, a. a. O. S. 216.

¹⁸⁾ Maignen, a. a. O. S. 331.

und verschiedene Götter waren dort auf gleiche Weise vertreten. Die Anhänger aller bekannten Kulte legten dort ihr Glaubensbekenntnis ab und verrichteten ihre Gebete, dann ging jeder zu seiner Kirche, seiner Kapelle, seinem Altar. Die nah oder fern dieses Schauspiel genossen, zogen daraus verschiedene Schlüsse. Die einen sagten: „Wirklich, alle Religionen sind gut! Andere: das ist klar, alle Religionen taugen nichts! Noch andere endlich wußten nicht mehr, was von all dem denken.“¹⁹⁾

Tatsächlich wirkte diese Religionsmengerei, dieser kirchlich organisierte Interkonfessionalismus, für viele verwirrend und berührte strenge Katholiken geradezu peinlich. Die Kirche, welche sich für einzig wahr und von Christis gestiftet hält, kann sich nicht mit allen möglichen Religionen auf den Fuß der Gleichheit begeben in dem Sinn, daß diese Gleichheit durch das Kongreßreglement wenigstens für 17 Tage anerkannt und gewährleistet wird, daß ihre wichtigsten Lehren unter dem Scheffel bleiben müssen, während das Kreuz Christi bekämpft werden darf, ohne Hindernis weder von Seite des Reglementes, noch des Präsidiums. Auch scheint den katholischen Kongreßmitgliedern die geheime Grundlinie der Versammlung verborgen geblieben zu sein, die, wie wir sahen, im Sinne der Akatholiken nichts anderes war als die dogmatische Indifferenz, näherhin religiöser Evolutionismus; hierfür eine Weltpropaganda einzuleiten, das war die praktische Spitze der ganzen Veranstaltung, welche weder durch die gute Absicht, noch durch das Geschick der Katholiken abgebrochen werden konnte.

12. Aber war es denn nicht möglich und immerhin ein Großes, auf dem Gebiete der Moral, des charitativen Wirkens, abgesehen von jedem Kredo sich zu verständigen, wie Gibbons und andere betonten? Wenn Männer verschiedenster Bekenntnisse beschließen, getrennt oder auch vereint das Böse zu bekämpfen, so begrüßt dies jedermann; aber jeder wird, sei es, daß er Schulter an Schulter mit seinen eigenen oder mit andern Glaubensgenossen streitet, diesen Kampf führen aus den Beweggründen, Zielen und Kräften seines eigenen Bekenntnisses heraus. Dazu braucht es kein Religionsparlament von Chicago. Dieses

¹⁹⁾ Maignen, a. a. O. S. 331.

hätte nur dann Sinn gehabt, wenn es sich das Ziel gesteckt, eine Moral aufzustellen, die von jedem Dogma, von jeder Weltanschauung unabhängig gewesen wäre. Diesen Sinn und Zweck durfte und konnte es aber nicht haben, weil eine solche Moral nicht möglich und nicht denkbar ist. Brunetière bemerkt:

„Ich habe an die Idee des Religionskongresses geglaubt. Ja, einen Augenblick und zehn Jahre vor Chicago habe ich geglaubt, daß, wenn ich so sagen darf, aus der Totalisation und aus der gegenseitigen Ergänzung der Religionen eine laienmäßige Religion und Moral sich herauschälen ließe, unabhängig nicht gerade von jeder Lebensphilosophie, aber von jedem besonderen Bekenntnis. Und ich zählte 35 Jahre, als ich so dachte, und also glaubte ich sechs oder sieben Jahre lang.“²⁰⁾ Aber von diesem Traume wurde Brunetière geheilt: „Ganz sicher bin ich nicht — über die Chronologie des inneren Werdens ist man ja nie völlig sicher —, aber es scheint just der Religionskongreß gewesen zu sein, der mir die Augen öffnete und mich zu einer neuen Gewissensforschung schreiten ließ. An die Möglichkeit einer rein religionslosen (*purement laïque*) Moral glaube ich nicht mehr, und ich glaube nicht mehr daran, weil ich daran einst fester geglaubt als andere, deren guten Glauben ich nicht bezweifeln möchte; aber ich beanspruche über sie eine Überlegenheit, die darin besteht, daß ich das Problem dreimal einer Prüfung unterzogen, und zwar ohne irgendwie voreingenommen zu sein.“²¹⁾

4. Kapitel.

Kampf gegen den „Cahenslyismus“.

1. Am 9. und 10. Dezember 1890 waren in Luzern Vertreter der europäischen Raphaelsvereine versammelt, um zu beraten, was für Schutzmaßregeln für die Auswanderer getroffen werden könnten¹⁾. Zum Schlusse legte der Vertreter Italiens, Marchese

²⁰⁾ Nicht publizierter Brief vom 15. Sept. 1898. *Revue des deux Mondes*, 1. März 1908. S. 80.

²¹⁾ A. a. O. *Revue des deux Mondes*. 1. April 1908. S. 595.

¹⁾ Unter andern waren zugegen aus Deutschland: Carl Fürst zu Isenburg-Birstein, Abgeordneter Cahensly; aus Österreich: Erbprinz von Schwarzenberg; aus Belgien: Senator Leon van Ockerhout; aus der Schweiz: Baron Rudolf von Reding-Biberegg; aus Italien: Prinz Ludwig Buoncompagni usw.

Dolpe-Landi dem Kongreß ein Schriftstück vor, das darauf abzielte, den Einwanderern der verschiedenen Nationalitäten nach den Vereinigten Staaten in der neuen Heimat durch besondere Schutzmaßregeln die katholische Religion erhalten zu helfen. Das Memorandum wurde mit wenigen Abänderungen einstimmig gutgeheißen, und Marchese Dolpe-Landi sowie der deutsche Vertreter, Kommerzienrat Peter Paul Cahensly, erhielten den Auftrag, dasselbe dem heiligen Vater zu unterbreiten. Diese Unterbreitung geschah am 16. April 1891 durch H. Cahensly allein, da Marchese Dolpe-Landi wegen Krankheit in der Familie Rom zwei Tage zuvor verlassen mußte.

Das Wolffsche Telegraphenbureau wußte sofort zu berichten, der deutsche Raphaelsverein habe dem Papste über die Auswanderer nach Amerika eine Bittschrift eingereicht. Über deren Inhalt wurden in der Presse bald derartige Angaben herumgeboten, daß die irisch-katholischen Zeitungen Amerikas²⁾ in hochgradige Aufregung gerieten. Die internationale Konferenz nannten sie „die Verschwörung von Luzern“, „die Belagerung von Rom“. Der Zorn wuchs, als bald nachher Marchese Dolpe-Landi und Cahensly eine andere Denkschrift, nur von ihnen unterzeichnet und nur in ihrem Namen, an Staatssekretär Rampolla übergaben, insbesondere, als die Schulfrage von Faribault und Stillwater hinzukam. „Cahenslyismus“ und „Cahenslyit“ wurden durch ganz Katholisch-Amerika Stichworte des bittersten Kampfes.

Zunächst war nun die Behauptung falsch, daß die Bitt- und Denkschrift an den Papst nur von den deutschen Raphaelsvereinen ausgegangen sei; im Gegenteil war sie von einem Italiener verfaßt und vorgeschlagen, von Vertretern aus Frankreich, Österreich, Belgien, Bayern und der Schweiz unterzeichnet und natürlich auch in deren Namen dem Papste überreicht worden. Falsch und unbegründet war zum guten Teil auch das, was man gegen den Inhalt der Denkschrift und den „Cahenslyismus“ im allgemeinen vorbrachte. Der Cahenslyismus wurde dreier Vergehen beschuldigt: er habe die Abfallverluste der amerikanischen Katholiken verleumderisch übertrieben, habe für die Vereinigten

²⁾ 3. B. in St. Paul „Northwestern Chronicle“, „Western Watchman“ in St. Louis, „Catholic Review“ in Newyork.

Staaten nationale Bischöfe und Seelsorger verlangt und sei für die Errichtung und Förderung freier katholischer Schulen eingetreten, in denen das religiöse Leben besser geschützt und neben der englischen auch die Muttersprache gelehrt würde.

Bevor wir diese Anlastungen einzeln prüfen, schreiten wir zur Frage, die Msgr. Prof. Dr. Schröder auf der 39. Generalversammlung der Katholiken Deutschlands in Mainz 1892 gestellt und beantwortet hat: „Wer ist Cahensly?“

„Da antwortet uns zunächst das schöne Limburg: Cahensly ist unser Landsmann, eine wahre Perle unseres Ländchens, das Beispiel eines echt katholischen Mannes... mit einem Wort: ein Ehrenmann in des Wortes vollster Bedeutung (Bravo). Frage ich seine Wähler aus dem lieblichen Lahntal und vom Westerwald, so erinnern sie uns mit freudigem Stolze daran, daß Cahensly in der glorreichen Phalanx des Zentrums treu und mutig gekämpft... und rufen uns wie aus einem Munde zu: Wir haben ihm bisher unser Vertrauen entgegengebracht, und er hat es vollauf gerechtfertigt; wir bringen es ihm mit derselben Anhänglichkeit und Verehrung heute noch entgegen und werden es ihm stets entgegenbringen... (Bravo). Die Abgeordneten des Zentrums erinnern mich sodann daran, eine wie geachtete Stellung der Abgeordnete für Limburg in ihren Reihen einnimmt, und alle erklären mir: Nein wir wollen unsern teuern Kollegen und Freund Cahensly im Zentrum nicht entbehren! (Bravo.) Eine ganz besondere, eine mit besonderer Wärme und Beredsamkeit sprechende Antwort tönt zu mir herüber aus Bremen, aus Hamburg, Antwerpen, Liverpool, Rotterdam, aus den Häfen von Nord- und Südamerika — es sind die Vertrauensmänner des St. Raphaelvereins, die in gerechter Würdigung dessen, was Cahensly für das große und schöne Werk getan, uns einstimmig antworten: Herr Cahensly ist an erster Stelle zu nennen als Schöpfer unseres Vereins (Bravo), und noch lauter, noch eindringlicher, noch dankbarer antworten mir im Norden und Süden der neuen Welt von St. Franzisko bis Boston, von Quito bis Buenos Aires die Tausende und Hunderttausende katholischer Auswanderer, indem sie uns sagen: Dem verehrten Generalsekretär haben wir es zu verdanken, daß vor, bei und nach der Überfahrt für unser leibliches und geistliches Wohl in so aufopfernder Weise Sorge getragen wurde, daß wir vor

an unserer Abreise aus priesterlichem Munde Worte stärkenden und lossprechenden Trostes vernahmen, daß uns auf dem Dampfer eine andere Behandlung zuteil wurde..." (Stürmischer Beifall).

§ 1. Die Verluste der katholischen Kirche in Amerika.

2. Der erste Alarmruf über die Verluste der Kirche Amerikas war bereits von Bischof England ausgegangen. „Wir sollten“, schrieb er, „5 Millionen Katholiken haben und wir haben deren weniger als $1\frac{1}{4}$ Millionen; in den letzten 50 Jahren sind uns also $3\frac{1}{4}$ Millionen verloren gegangen.“³⁾

Da aber diese Anklage auf keinerlei exakter Statistik zu fußen schien, sondern nur auf Mutmaßungen, so fand sie in der Folge kein weiteres Echo. Die Statistik, meint O’Gorman, habe im Gegenteil bewiesen, daß zwischen 1789—1835 die Zahl aller Einwanderer nur 514 159 betrug; das sei auf Grund zuverlässigster Angaben die Berechnung von Bromwell in seiner *History of immigration to the United States*.

Das oben erwähnte „Luzerner Memorial“ an den heiligen Vater behauptete: „Die Verluste der Kirche in den Vereinigten Staaten Nordamerikas beziffern sich auf mehr als zehn Millionen.“⁴⁾

2. Von anderer Seite wurden diese Verluste lebhaft bestritten. So von Brunetière in der *Revue des deux Mondes*⁵⁾. Erzbischof Ireland erklärte in seiner Pariser Rede (Juni 1892): „Die katholischen Einwanderer und deren Nachkommen, welche der Kirche in den Vereinigten Staaten verloren gingen, schätze ich auf

³⁾ O’Gorman, a. a. O. S. 490. Bischof England war ein ausgezeichneter Apologet und starb 1842.

⁴⁾ „Les pertes que l’Église a subies aux Etats-Unis de l’Amérique du Nord se montent à plus de 10 millions.“ O’Gorman ist ungenau, wenn er das „berühmte Luzerner Memorial“ sagen läßt: „Berechnungen auf Grund zuverlässigster Statistiken ergeben, daß die katholischen Einwanderer und ihre Nachkommen in den Vereinigten Staaten 26 Millionen zählen sollten; gegenwärtig sind dort die Katholiken kaum 10 Millionen; das macht einen Verlust von 16 Millionen.“ (A. a. O. S. 490). Die Bezifferung der Verluste auf 16 Millionen stand nicht im „Luzerner Memorial“, sondern in der spätern Eingabe an den Kardinal-Staatssekretär Rampolla.

⁵⁾ Nov. 1898, S. 161, 174.

eine Million oder vielleicht $1\frac{1}{2}$ Millionen.“⁶⁾ Und er fügte bei: Seit die Kirche vollkommen organisiert worden, seien die Verluste verschwunden oder dann durch Konversionen mehr als ausgewogen; „diese Konversionen sind nicht so zahlreich als ich es wünschen möchte; aber sie betragen doch in jeder Diözese des Landes jährlich zu Hunderten.“

Mit Berufung auf Gilmary Shea, die beste Autorität für amerikanische Kirchengeschichte, beziffert O’Gorman die Verluste auf $1\frac{1}{2}$ — $2\frac{1}{2}$ Millionen. Er schreibt:

Von 1800—1820 war die Einwanderung aus Europa nicht bedeutend. Von 1820—1840 betrug die Gesamtzahl aller europäischen Einwanderer jährlich nie 100 000; erst von 1845 an überstieg sie (Hungersnot in Irland!) 100 000. Rechnet man nach Gilmary Shea alle katholischen Einwanderer zusammen, dazu eine natürliche Mehrung um einen Drittel des Bestandes innerhalb jedes Jahrzehnts, so hätten im Jahre 1895 in Nordamerika $12\frac{1}{2}$ Millionen Katholiken sein müssen. War die Katholikenzahl damals wirklich so groß? Das katholische Directory von Sadlier verzeichnete 10 964 000, das von Hoffmann 9 077 865 Katholiken in Nordamerika. Allein die Katholikenzahl in den Vereinigten Staaten kenne mit Bestimmtheit niemand; denn die Zählung des Katholikenbestandes stütze sich auf Angaben der bischöflichen Kanzleien, die ihrerseits auf den Taufbüchern der Pfarreien fußen. Das seien aber keine absolut zuverlässigen Stützpunkte. „Kein lebender Mensch weiß genau oder wissenschaftlich annähernd genau, welches die katholische Bevölkerung ist.“⁷⁾

3. Allein Brunetière, Ireland und O’Gorman scheinen zu viel beweisen zu wollen. Schon die tägliche Wahrnehmung unbefangener Seelsorger, die lange Jahre in Nordamerika gewirkt, geht dahin, daß die Verluste der Kirche groß seien. Auch lehrt ein bloßer Blick auf die Lage der Kirchen in Amerika, daß die Verluste im Laufe des 19. Jahrhunderts sehr groß sein mußten und heute noch keineswegs gering sein können.

Denn lange Zeit stand die Zahl der Priester und Kirchen in keinem Verhältnis zur Masse der Einwanderer; daher fehlte

⁶⁾ America in France: The church and modern society I, 386.

⁷⁾ O’Gorman, a. a. O. S. 498.

die Seelsorge vielerorts gänzlich, oder sie wurde doch nicht in einer Sprache und Art ausgeübt, wie es gedeihlich gewesen. Unzählige eingewanderte Eltern fanden ein ungewohntes Klima, bei Kanalbauten, bei anderen gefährlichen Arbeiten, durch Katastrophen und Krieg einen vorzeitigen Tod, während ihre zu früh verwaisten Kinder auf die Gasse, in nichtkatholische Hände kamen. Katholische Schulen und Zeitungen fehlten lange, während anderseits die Katholiken als die Ärmere, weniger Gebildeten und sozial Tieferstehenden nicht nur verachtet, sondern sogar verfolgt wurden. Das war ganz besonders der Fall in Neu-England, in den beiden Carolinas, in Virginien, wo jede Spur kirchlichen Lebens lange fehlte. Die Ärgernisse und Spaltungen des Trusteeismus taten ein Übriges.

Unter dem Druck dieser Schwierigkeiten mußten viele abfallen, ihre Kinder in einer nichtkatholischen oder ohne jede Konfession erziehen lassen. Auch haben viele Einwanderer Nordamerika später wieder verlassen, zahlreiche andere, namentlich vom ersten Strom der Irländer, kamen wegen Armut und zahlreichen andern Hindernissen nicht dazu, Familien zu gründen. Endlich hatten nicht wenige Einwanderer schon in ihrer Heimat keinen Glauben mehr, oder sie waren im Glauben doch so wenig unterrichtet, daß sie der allgemeinen materialistischen Richtung des Zeitgeistes zum Opfer fielen. Unter den zwei Dritteln der nordamerikanischen Bevölkerung, welche kirchenlos (unchurched) sind, werden sich daher gewiß viele finden, die Katholiken sein sollten; freilich noch mehr solche, die aus den protestantischen Sekten stammen.

4. Erwägt man dies alles, so wird man den Verlust der Kirche Amerikas im 19. Jahrhundert mit $1\frac{1}{2}$ — $2\frac{1}{2}$ Millionen im vornherein als zu niedrig eingeschätzt finden und jenen Recht geben, die ihn mit H. Cahensly wesentlich höher berechnen.

Rev. Mr. Mullen, 1852 von der katholischen Universität in Irland nach Nord-Amerika zu einem Untersuch abgeordnet, kam bis auf das Jahr 1850 auf zwei Millionen Apostaten, in der Mehrzahl Irländer⁸⁾. Der Verfasser der „The question of nationality“ (1889) zählte ungefähr 17 Millionen Verlust⁹⁾;

⁸⁾ O'Gorman, a. a. O. S. 490.

⁹⁾ O'Gorman, a. a. O. S. 490.

ebenso Charles Maignen, während Msgr. Gabriels¹⁰⁾ einen Verlust von etwa zehn Millionen annimmt und sich hierin mit Shinnors im „*Tablet*“ begegnet¹¹⁾. Maignen bricht geradezu in die Klage aus: „Seit der Reformation im 16. Jahrhundert hat die Kirche nie mehr einen Verlust erlitten, der an die Millionen von Seelen, die ihr Amerika geraubt, heranreicht.“¹²⁾ Auf dem Religionsparlament in Chicago schätzte ein Redner, Msgr. Elder, den Verlust der Katholiken bis 1893 auf 20 Millionen¹³⁾. McCabe schreibt nach einer sorgfältigen Untersuchung, der Verlust der Kirche Amerikas im 19. Jahrhundert müsse auf etwas mehr als 14 Millionen angenommen werden; den Verlust auf 20 Millionen zu schätzen, sei unsicher, und nur von einer Million zu reden, wie Irland, sei einfach lächerlich (simply ludicrous); die Katholiken Amerikas mußten auf 1900, ohne einen einzigen Konvertiten mitzurechnen, 23 Millionen betragen. Gerade in den letzten 15 Jahren, wo die Mehrzahl der Einwanderer katholisch war, seien die katholischen Verluste in Amerika überaus groß gewesen¹⁴⁾. Zu dem Irländer Father Shinnors habe ein amerikanischer Prälat (1891) gesagt, daß doch der Einwandererstrom aus Irland gehemmt werden möchte: „Für euer Volk ist Amerika die Straße zur Hölle.“¹⁵⁾

5. Wir wollen aus diesen großen Verlusten der Kirche Amerikas keine Anklage auf unkirchlichen Geist oder unkirchliche Pasturationsmethode des amerikanischen Klerus ableiten, und noch weniger wollen wir behaupten, die Verfassung Amerikas sei der

¹⁰⁾ Correspondant, a. a. O. S. 28.

¹¹⁾ Maignen, *Nouveau catholicisme et nouveau clergé*. Paris 1902, S. 472.

¹²⁾ A. a. O. S. 458.

¹³⁾ Joseph McCabe, *The decay of the church of Rome*. New-York, Dutton, 1910, S. 180.

¹⁴⁾ A. a. O. S. 192.

¹⁵⁾ „For your people America is the road to hell.“ McCabe, a. a. O. S. 179. Wir müssen bemerken, daß McCabe selber Apostat ist. — Übrigens heißt es auch im Jahresbericht 1909 der Association of Belgian and Holland Priests (S. 1): „Die Statistik unserer Niederlassungen beweist unwiderleglich, daß Tausende von Belgiern und Holländern an Orten, wo sie keine ihrer Sprache kundigen Priester hatten, den Glauben verloren.“

dortigen Kirche besonders verhängnisvoll. Gerne mögen wir Erzbischof Ireland glauben, wenn er ausruft: „Sollte die Kirche in Amerika keine Fortschritte machen, so ist das nicht die Schuld der Republik. Die Republik gewährt der Kirche die volle Freiheit; und die Kirche, ihrer göttlichen Sendung sich bewußt, spürt in sich selbst alle jene lebendigen Kräfte, die nötig sind, ohne Bündnis und Hilfe des Staates zu wachsen und zu gewinnen.“¹⁶⁾

Nicht daß in Amerika Verluste vorkamen, ist überraschend, sondern daß so viele noch katholisch blieben. Aller Verluste ungeachtet, bleibt das Wachstum der Katholiken unter dem Sternbanner nicht nur ein Ruhmestitel der Kirche, sondern auch ein Hoffungsstern der Zukunft.

§ 2. Nationalität und Seelsorge in Amerika.

6. Es war also nicht gerecht, die Männer der Raphaelsvereine, insbesondere Herrn Cahensly der Verleumdung zu zeihen oder ihn hart anzulassen, wenn er die Verluste der Kirche Amerikas im 19. Jahrhundert auf über zehn Millionen, bzw. auf 16 Millionen bezifferte. Er kam mit dieser Angabe der Wahrheit jedenfalls viel näher als Ireland und O’Gorman mit ihren $1\frac{1}{2}$ — $2\frac{1}{2}$ Millionen.

Auch war weder der Wahrheit noch der guten Sache sonderlich gedient, wenn man Herrn Cahensly angriff und angreifen ließ, als wäre er ein Werkzeug der deutschen Regierung und hätte er amerikafeindliche Absichten, indem er die Bischöfe und Seelsorger in den Vereinigten Staaten mehr als bisher mit Rücksicht auf die verschiedenen Nationalitäten und Sprachen bestellt zu sehen wünschte. Während nämlich hervorragende Prälaten Amerikas, wie Gibbons, Ireland, Keane eine gänzliche und sofortige Amerikanisierung aller Katholiken mit Nachdruck verfochten und forderten, wollten andere Katholiken Amerikas, namentlich die deutschen, Erzbischöfe wie Corrigan und Kaßer, Bischöfe wie Zardetti und Meßmer, wollten die Raphaelsvereine und wollte auch Cahensly in Amerika eine katholische, apostolische und römische Kirche¹⁷⁾.

¹⁶⁾ The church and modern society I, 385.

¹⁷⁾ Brunetière, a. a. O. S. 161.

War es denn so ganz unrichtig, wenn in der Eingabe an den Kardinal-Staatssekretär Rampolla als eine Hauptursache für die Verluste der Kirche in Amerika betont wurde: „Der Mangel an Vertretern der verschiedenen Nationalitäten der Einwanderer auf den bischöflichen Stühlen“, „der Mangel an eigenen Priestern und Gemeinden für die verschiedenen Nationalitäten unter den Einwanderern?“ — Oder war es ein Verrat an Amerika, wenn die Raphaelsvereine in ihrer Eingabe an den Papst sagten: „Es würde sehr wünschenswert sein, daß die Katholiken jeder Nationalität da, wo dies für möglich erachtet wird, im Episkopat des Landes ihrer Einwanderung einige Bischöfe haben, die der nämlichen Abkunft sind“?¹⁸⁾

7. Brunetiére stellte diese Bestrebungen der Raphaelsvereine in schlimmes Licht. Als Msgr. Ireland und Keane, schreibt er, 1886 wegen der zu gründenden katholischen Universität Verhandlungen in Rom führten, waren sie nicht wenig überrascht — *very much surprised* —, dort einem Abgesandten der deutschen Katholiken Amerikas zu begegnen, der, wie Ireland und Keane sich ausdrückten, von der Propaganda die dauernde Aufrichtung des Deutschtums in Amerika sich sichern lassen sollte¹⁹⁾. Der deutsche Zentrumsabgeordnete Pet. Paul Cahensly habe diesen Bestrebungen eine bestimmte Richtung gegeben, indem er als Präsident des Raphaelsvereins vom heiligen Vater in einer Denkschrift von 1891 für die nationalen Gruppen der amerikanischen Katholiken auch „nationale Bischöfe“ in entsprechender Anzahl erbat, da beim bisherigen Verfahren die Pastoration der nicht-englischen Katholiken, insbesondere der deutschen, stark gelitten habe²⁰⁾.

¹⁸⁾ „Il serait très désirable, toutes les fois que cela sera jugé possible, que les catholiques de chaque nationalité puissent avoir dans l'Episcopat du pays d'immigration quelques évêques de leur origine.“

¹⁹⁾ „L'établissement en Amérique d'une Allemagne à demeure“, a. a. O. S. 161.

²⁰⁾ In gleichem Sinne schrieb Msgr. Ireland: „Von einigen Katholiken in Deutschland wurde an den hl. Vater eine Denkschrift gerichtet, die verlangte, daß bei der Ernennung von Bischöfen in den Vereinigten Staaten die Nationalität berücksichtigt werde, und daß deutsche, italienische, französische, polnische und böhmische Priester im Verhältnis zur Katholikenzahl

Im Senat zu Washington wurde Cahensly durch den dem Erzbischof Ireland nahestehenden Senator für Minnesota, Mr. Davis, am 23. April 1892 bei Beratung des Gesetzes über die Ausschließung der Chinesen scharf angegriffen, als wäre die Eingabe an den heiligen Vater nationalpolitischen Zielen entsprungen und für die Vereinigten Staaten gefährlicher als die ganze Chinesenfrage²¹⁾.

In einem offenen Brief an Herrn Senator Davis wies Cahensly dessen Entstellungen zurück, versichernd, daß sowohl er als auch die sämtlichen Mitunterzeichner der Bittschrift lediglich von religiösen Motiven geleitet worden seien²²⁾.

Auch an Brunetière sandte Cahensly eine Berichtigung ruhiger und sachlicher Art: die Bittschrift sei weder in Deutschland, noch von deutschen Katholiken in den Vereinigten Staaten verfaßt worden; es handle sich also nicht um eine deutsche, sondern um eine internationale Angelegenheit. — Die Bittsteller hätten nicht „nationale Bischöfe“ verlangt, denen Jurisdiktion über ihre Konnationalen zustehen würde, sondern sie hätten lediglich gebeten, falls es Seiner Heiligkeit tunlich erscheine, die amerikanischen Bischofsitze nicht nur mit Irländern, sondern auch durch Angehörige anderer Nationen zu besetzen. — Auch versicherte Cahensly, daß er in dieser Sache weder mit der deutschen, noch mit der italienischen

der betreffenden Nationalitäten (in proportion to the number of Catholics of their respective nationalities) als Bischöfe zu bestellen seien.“ The church and modern society I, 389. — Auch Allen S. Will (Life of James Cardinal Gibbons, Baltimore 1911, S. 239) begeht den nämlichen Irrtum, wenn er schreibt: „Die wirkliche Absicht derjenigen, welche, sei es in Amerika, sei es in Europa, die Cahensly-Bewegung unterstützten, war die Bestellung der Bischöfe nach Nationalitäten im Verhältnis zur Volkszahl; wenn z. B. die Deutschen ein Sechstel der katholischen Bevölkerung ausmachen, sollte ein Sechstel der Bischöfe den Männern dieser Sprache entnommen werden und derselben in Ausübung seiner Amtspflichten sich bedienen.“ Diese Darstellung ist unrichtig, wie wir gesehen haben; Cahensly und Genossen verlangten nur, „que les catholiques de chaque nationalité puissent avoir dans l'Episcopat du pays d'immigration quelques évêques de leur origine.“

²¹⁾ Der Raphaelsverein zum Schutze katholischer deutscher Auswanderer. Sein Werden, Wirken und Kämpfen erzählt von Peter Paul Cahensly. Freiburg i. B. 1900. S. 44.

²²⁾ Der Raphaelsverein, a. a. O. S. 44.

oder österreichischen Regierung unterhandelt und sich überhaupt an keine Regierung gewandt habe²³⁾.

Daß Brunetiére dieser Richtigstellung die Aufnahme in der Revue des deux Mondes verweigerte, ist zu tadeln.

Im übrigen wollte Rom auf die Bittschrift der Raphaelsvereine nicht eintreten. Einmal nicht, weil die Forderung „nationaler Bischöfe“ sogar in amerikanischen Regierungskreisen mächtige Wellen schlug; dann auch weil vom amerikanischen Episkopat eine Gegenschrift einlief²⁴⁾. Im Juni 1892 sagte Erzbischof Ireland in Paris: „Der amerikanische Episkopat sandte gleichzeitig einen ausdrücklichen Protest gegen diese Denkschrift (der Raphaelsvereine) nach Rom und sein Protest wurde beachtet. Hätte die Denkschrift beim heiligen Stuhl Gehör gefunden, würde jetzt der amerikanische Episkopat für die Regierung ein Gegenstand des Verdachtes sein und die Katholiken würden als Fremde angesehen, die auf dem Boden der Republik ihr Lager bezogen. Unsere Bischöfe wählen wir und werden wir allzeit wählen unter den Priestern, die des Episkopates würdig sind, ohne Rücksicht auf Ursprung und Nationalität; Fremden werden wir nie erlauben, uns Bischöfe aufzuzwingen.“²⁵⁾

Den Vereinigten Staaten Bischöfe aufzuzwingen, lag nun keineswegs in der Absicht der Raphaelsvereine. Auch wollten sie in der Union weder Zwietracht, noch den Geist des Nationalismus pflanzen, und schon gänzlich fern lag es ihnen, bei den Einwanderern den amerikanisch-patriotischen Geist niederzuhalten. Sie wünschten einzig, die Ansprüche der englischen Sprache möchten so weit und so lange zurücktreten, als sie der katholischen Sache schädlich würden.^{25a)} Es klang daher manchen überraschend, als am 20. August 1891 Kardinal Gibbons bei Überreichung des Palliums an Erzbischof Kaher von Milwaukee vor mehr

²³⁾ S. Raphaels-Blatt 1899 (April), S. 22.

²⁴⁾ Allen S. Will, Life of James Cardinal Gibbons, S. 246.

²⁵⁾ The Church and Modern Society I, 389.

^{25a)} Auch die Belgier und Holländer wollten keine plötzliche und gewaltsame, sondern eine stufenweise, fluge Anglisierung ihrer Einwanderer. Im Annual Report 1909 der Association of Belgian and Holland Priests heißt es (S. 2): „We do not favor perpetuating works on national lines, but we believe in gradual and judicious assimilation.“

als 700 Prälaten und Geistlichen über die Cahensly-Bewegung sein Weh ausrief, als wollte sie die Eintracht der Katholiken stören und die Liebe zu Amerika lähmen²⁶⁾.

Heute wird die Cahensly-Bewegung in Amerika auch von ihren einstigen Gegnern ruhiger beurteilt und deren berechtigter Kern zugestanden. Nichts beweist dies besser als die „Catholic Colonisation Society“, die ihr Zentralbureau in Chicago und zum Präsidenten Rev. J. de Vos (Chicago) hat. Diese Gesellschaft will dafür sorgen, daß im Westen neue Ansiedlerdörfer gebildet werden, worin soviel als möglich Angehörige je einer Nation zu sammeln wären. Jede dieser Kolonien soll in kürzester Frist ihre Kirche und ihre Schule, ihren Priester und ihren Lehrer erhalten. Um diesen Zweck zu erreichen, will die Catholic Colonisation Society mit den großen Landsyndikaten Unterhandlungen anknüpfen. Sie vereinbart mit dem betreffenden Syndikat die Erbauung von Kirchen und Schulen und verlangt, daß es für eine bestimmte Zeit die Besoldung des Priesters sichere.

Erzbischöfe wie Ireland von St. Paul, Meßmer von Milwaukee und Glennon von St. Louis sind für das Unternehmen begeistert und bezeichnen es als das großartigste Fürsorge-Unternehmen der Kirche in Amerika. Im Grunde ist es die Ausführung eines Postulates aus dem „Euzerner Memorial“.

Als ein Komitee des deutschen katholischen Distriktverbandes von Peoria dem neuen Bischof Msgr. Edm. M. Dunne eine Ergebnissadresse überreichte, sprach der Kirchenfürst: „Ich freue mich stets, deutsche Gemeinden zu besuchen, denn ich finde dort alles in der schönsten Ordnung, und ganz besonders freue ich mich über die guten Pfarrschulen in deutschen Gemeinden. Ich kann euch Deutschen nicht genug ans Herz legen, eure Kinder so deutsch zu halten als möglich; denn ein Deutscher, der seine Sprache leicht aufgibt, verliert auch in der Regel seine Religion ohne Bedenken.“^{26a)}

§ 3. Öffentliche Staats- oder freie Pfarrschulen?

8. Eine weitere Reibungsfläche mit dem „Cahenslyismus“ fanden die Amerikanisten in der Schulfrage, die in den neunziger

²⁶⁾ Allen S. Will, a. a. O. S. 245.

^{26a)} St. Raphaelsblatt, Januarnummer 1910.

Jahren in Katholisch-Amerika zu den brennenden Fragen (burning questions) gehörte.

Alle „öffentlichen Schulen“ (public schools) der Union, d. h. alle Staats- bzw. Gemeindeschulen der Union sind religionslos; es darf in denselben während der Schulzeit kein Religionsunterricht erteilt werden; kein Kruzifix, kein religiöses Emblem wird darin geduldet. Die Katholiken erkannten in solchen Schulen von jeher Pflanzstätten des religiösen Indifferentismus und suchten, da die Verfassung Religions- und Unterrichtsfreiheit gewährleistet, überall eigene katholische Schulen bzw. Pfarrschulen zu errichten. Dazu sahen sie sich verpflichtet, nicht bloß durch das Naturrecht, sondern auch durch positive kirchliche Gesetze, wie sie z. B. von den Plenarkonzilien zu Baltimore wiederholt erlassen worden. Diese Bewegung für eigene Pfarrschulen wurde um so stärker, als sie einerseits ein vorzügliches Werkzeug zur Pastoration und zum Sprachenfrieden zu bieten schien, anderseits bei den positiven Protestanten Nachahmung fand.

9. Da geschah es im Jahre 1891, daß Erzbischof Ireland zwei katholische Pfarrschulen seiner Diözese, zu Saribault und Stillwater, religionslos machte, d. h. durch Vertrag mit den Gemeindebehörden zu öffentlichen Schulen umgestaltete, daß er überdies in Reden, Zeitschriften und Zeitungen einen Kompromiß mit den Staatsschulen empfahl und so die Begeisterung für die Pfarrschulen durch eine Gegenströmung dämpfte. Irelands Argumente waren etwa folgende: die öffentlichen Schulen seien nicht religionsfeindlich, sondern nur religionslos, d. h. neutral; vor oder nach dem schulplanmäßigen Unterricht sei der Religionsunterricht gestattet; endlich sei die öffentliche Schule ein Werkzeug zur Hebung des nationalen Geistes, zur Verwischung der völkischen und sprachlichen Unterschiede und zur Stärkung eines konfessionell duldsamen Geistes²⁷⁾.

10. Des Episkopates sowohl als der Gläubigen Amerikas

²⁷⁾ Prof. Dr. Schroeder: Leo XIII. und der Amerikanismus. Kommentar zum apostol. Schreiben „Testem benevolentiae“ vom 22. Jan. 1899. Münster, 1899, S. 87 ff. (Manuskript akademischer Vorlesungen, dem Verfasser gütigst zur Verfügung gestellt von Dr. Donders.). — Der Vertrag zwischen Msgr. Ireland und dem Schulrat von Saribault ist mitgeteilt bei Allen S. Will, Life of Cardinal Gibbons, S. 224.

bemächtigte sich bei diesem Vorgehen Irelands die größte Aufregung²⁸⁾; eine lange heftige Fehde brach aus, welche unter den Akaatholiken Freude, unter den Katholiken Unwillen und Entzweiung schuf. Man bezichtigte Irland, die Weisungen des Papstes und die Satzungen der Konzilien zu Baltimore verkehrt zu haben. Da rekurrierte er nach Rom, und die Kongregation de Propaganda Fide genehmigte Irelands Schulabkommen mit den Behörden von Faribault und Stillwater „in Anbetracht aller Umstände“ mit dem Ausdruck „tolerari potest“ (es kann geduldet werden); im übrigen sollen die Schuldekrete der Konzilien von Baltimore in Kraft verbleiben²⁹⁾. In gleichem Sinne schrieb Leo XIII. selbst an die Bischöfe der Kirchenprovinz von Neu-York³⁰⁾ und an Kardinal Gibbons³¹⁾, betonend, an den Schulgesetzen der Konzilien von Baltimore werde absolut nichts geändert; die Fälle von Faribault und Stillwater könnten als Ausnahmen geduldet werden.

11. Eine zu starke Neigung zum Interkonfessionalismus oder zum Akonfessionalismus zeigten die Amerikanisten in der Frage der religionslosen oder neutralen geheimen Gesellschaften. Sie verteidigten die Teilnahme der Katholiken an denselben, suchten zu hindern, daß der Episkopat dagegen einschritt, und als der heilige Stuhl solche Vereine verbot, fehlte es nicht an wiederholten Versuchen der Amerikanisten, dieses Verbot abzuschwächen und unwirksam zu machen³²⁾.

²⁸⁾ Erzbischof Ireland nannte den Richter Dunne von Neu-York, welcher sich gegen die öffentlichen Staatschulen und zu Gunsten der Pfarrschulen ausgesprochen hatte, einen „Cahensinit“. — Einwuchtiger Vorstoß gegen die Staatschulen und neuer Anstoß für die Bewegung gegen den „Cahensinismus“ war die flammende Rede des Msr. Dr. Schröder auf der deutsch-amerikanischen Katholikenversammlung (26.—29. September 1892). Die deutschen Professoren Schröder und Pohle, sowie der Franzose Périès wurden durch den Anti-Cahensinismus-Sturm von der Universität Washington weggefeht.

²⁹⁾ „Firmis in suo robore manentibus decretis conciliorum Baltimorensium supra scholas parochiales, compositio inita a R. D. D. Archiepiscopo Ireland relate ad scholas de Faribault et Stillwater, perpendis omnibus circumstantiis, tolerari potest.“ 21. April 1892.

³⁰⁾ 24. Mai 1892.

³¹⁾ 31. Mai 1892. Archiv für katholisches Kirchenrecht 68, S. 306, 387; 70. S. 296.

³²⁾ Am 20. August 1894 verurteilte das hl. Offizium drei Gesellschaften,

II. Der Amerikanismus in Europa.

1. Kapitel.

Vorläufer des Amerikanismus in Europa.

1. Der Geist P. Heckers sollte nicht auf den nordamerikanischen Kontinent beschränkt bleiben, sondern wie ein Golfstrom durch den Ozean nach Europa sich ergießen. Rührige Hände hatten seit langem weite Striche des europäischen Bodens vorbereitet und zur Aufnahme amerikanistischer Ideen zahlreiche Furchen gezogen.

Alt war in Europa, wenn nicht das Schlagwort, doch das Bestreben: Kirche und Christentum mit dem Zeitgeist zu versöhnen, indem man, trotz des Tridentinums, Kirche und Christentum in den Wogen der geistigen Zeitströmungen unterzutauchen und umzutaufen suchte; der verlierende, opfernde Teil sollte dabei jedesmal die Kirche sein.

2. Die **Humanisten** im 15. und 16. Jahrhundert versenkten die Scholastik, diesen unschätzbaren geistigen Hort der Kirche, im Strom der Schöngelerei und antiken Bildung. Dem gleichen, von der christlich-wissenschaftlichen Vergangenheit abgewandten Geiste dienend, suchten Baco und Descartes nach einer neuen **wissenschaftlichen Methode und Philosophie**. Die katholischen Theologen seit der Mitte des 18. bis ins erste Drittel des 19. Jahrhunderts waren fast alle mehr oder weniger in die Zeitphilosophie verstrickt.

3. Scheeben charakterisiert die theologische Epoche von 1760 bis 1830, resp. 1840, als eine Epoche des Verfalls, mit folgenden Worten: „Die zersetzenden und antikirchlichen Elemente, welche während der vorigen Epoche sich allmählich gesammelt hatten, der Jansenismus, Gallikanismus und Regalismus im Bunde mit der flachen Zeitphilosophie und dem unter dem Namen

die in Nordamerika sich ausbreiteten: die Odd Fellows, die Sons of temperance und die Knights of Pithias. (Acta s. Sedis 28, 569). In der Frage der Knights of labour waltete ein langer Streit. Durch eine sehr interessante Denkschrift an den Kardinal Simeoni, Präsekt der Propaganda (mitgeteilt bei Allen S. Will a. a. O. S. 151—161), erreichte Gibbons soviel, daß diese Organisation für die Vereinigten Staaten nicht verboten wurde. Allen S. Will, Life of Cardinal Gibbons, S. 162.

der Toleranz sich bergenden jämmerlichen Respekt vor der damaligen protestantisch-rationalistischen Weisheit und Gelehrsamkeit, brachten seit dem Erscheinen des Febronius besonders in Deutschland unter der Ägide der josephinischen Aufklärung eine Verwirrung und Auflösung in die Theologie, in welcher die wissenschaftliche Misere mit der Verdunkelung der katholischen Wahrheit ebenso wetteiferte, wie die Ignorierung der frühern katholischen Wissenschaft mit der Bewunderung der protestantischen und jansenistischen. Am meisten litt dabei natürlich die Dogmatik, welche zugleich durch die Schöpfung zahlloser neuer Fächer, mit denen man sie im josephinischen Studienplan in schlauer Berechnung auf eine Stufe stellte, ganz aus der ihr zukommenden Stellung verdrängt wurde. Anfangs verwandelte man sie offiziell, namentlich in Österreich, mit Hintansetzung aller tiefern Entwicklung, in eine schematische Zusammenstellung von positiven Notizen, die man aus einer bessern Zeit, oder vielmehr aus protestantischen und jansenistischen Quellen herholte. Wo man aber zu spekulieren anfang, trug man die protestantische Zeitphilosophie, besonders die Kantische und Schellingsche, in die Dogmatik hinein. Nur hie und da zeigten sich noch bessere Reminiscenzen und Bestrebungen wirksam; aber selbst bei den Besten ist die Idee der übernatürlichen Gnadenordnung — und überhaupt der ganze übernatürliche Charakter des Christentums — in hohem Grad verdunkelt und geht in der Idee der ‚moralischen Ordnung‘ oder der in diesem Sinne verstandenen Idee des ‚Reiches Gottes‘ auf, nach welcher dann auch die Theologie höchst nüchtern als ‚Religionswissenschaft‘ bezeichnet wurde.“¹⁾

4. Namen wie Rautenstrauch, Wittola, Ruef, Oberthür, Castello, van der Schüren, Weishaupt, Werkmeister, Brunner, Klüpfel usw. zeigen, wie unglücklich die Kirche „mit dem Fortschritt des 18. Jahrhunderts“ ausgesöhnt werden sollte²⁾;

¹⁾ Handbuch der katholischen Dogmatik I, S. 457.

²⁾ Daß diese Männer in jener glaubens- und wissensarmen Zeit, in der Zeit des Illuminatentums und der „theologischen Hofdienerschaft“ mit der Theologie und gelegentlich auch mit einem Dogma gründlich aufräumten, überrascht nicht allzusehr; denn nur zu gerne verwechselte man damals mattherzige Gleichgültigkeit gegen die katholische Wahrheit mit zulässiger

während Baader, Hermes, Günther, de Bonald, Bonnetty, Bautain, Gioberti, Rosmini im 19. Jahrhundert der falschen Philosophie zum Opfer fielen.

5. Andere versuchten die Versöhnung der Kirche mit dem Zeitgeist weniger auf dem Wege der Philosophie als des **Nationalismus**. Hieher gehören die großen Gruppen der Gallikaner, Josephiner, Febronianer, denen Luther mit seinem Eifer gegen die „Walschen“ vorausgegangen war, und Döllinger mit seinem Hymnus auf die „deutsche Wissenschaft“ und seiner Geringschätzung der „Romaner“ nachfolgte.

6. In anderer Richtung wirkte der **Minimismus**. Der verdienstvolle Dr. Ward, der 1862 die Redaktion der „Dublin Review“ übernahm, prägte den Ausdruck „Minimism“ „Minimizing tenets“ (minimistische Grundsätze)³⁾. Damit wollte er jene katholische Richtung bezeichnen, die ihre Verbindlichkeit gegenüber dem katholischen Glauben überall auf das niedrigste Maß (Minimum) herabzudrücken suchte.^{3a)}

Die Wurzeln dieser Richtung liegen wohl in jener Theologenreihe des 17. und 18. Jahrhunderts, die wie Veronius († 1649), Holden († 1662), Chrismann († 1792)⁴⁾ in der katholischen Lehre das „Notwendige“ vom „Freien“ mit größter Weitherzigkeit auschieden, um die Protestanten desto leichter zur Kirche zurückzuführen. Dieses Bestreben, die Pflicht gegenüber dem kirchlichen Lehramt möglichst einzuschränken, wurde von den Jansenisten, Frohschammer und Döllinger hartnäckig weitergeführt und fand auch in England an Sir John Edward Dalberg, seit 1869 Lord Acton⁵⁾, einem persönlichen Freund, Bewunderer und Schüler

Trenik. Weniger begreift man, wie jene „Aufgeklärten“ vorgeben konnten, sie wollten nur den scholastischen Quark und die Reste der mittelalterlichen Finsternis beseitigen.

³⁾ Dr. Schröder: Leo XIII und der Amerikanismus. Kommentar zum apostolischen Schreiben „Testem benevolentiae“ vom 22. Jan. 1899.

^{3a)} Paul Thureau-Dangin, Le catholicisme en Angleterre au XIX^e siècle. Paris 1909. S. 137 ff.

⁴⁾ Regula fidei catholicae. Augustae Vind. 1745; Würzburg 1854 (herausgegeben von Ph. Jac. Spindler; zensuriert 1869. Hurter, Nomenclator III, 249. Scheeben (Katholik 1869, I, S. 265 ff. Anmerk.) gibt über das Werk eine genaue und scharfe Zensur.

⁵⁾ Er war Konvertit, fiel aber nach dem vatikanischen Konzil wieder ab.

Döllingers, einen eifrigen Vertreter, der die Zeitschriften „The Rambler“ und „Home and foreign Review“ bediente und beherrschte.

Die Grundsätze der Minimisten zielen alle auf eine „attenuatio sensus catholici“, auf eine Schmälerei und Beeinträchtigung des katholischen Gedankens⁶⁾, und können etwa unter folgende Gesichtspunkte zusammengefaßt werden:

7. Schmälerei des Kirchengedankens, befürwortet besonders durch Chrismann; aber auch durch den Anglikaner Pusey, dem die anglikanische, griechische und römische Kirche nur als drei Zweige der einen katholischen Kirche galten, welche drei er zu einer „korporativen Vereinigung“ (corporate union) zu führen gedachte. — Döllinger in seiner Rede auf der Gelehrtenversammlung zu München 1863 beanspruchte für die deutsche Theologie den Beruf, „die getrennten Konfessionen einmal wieder in höherer Einheit zu versöhnen“. Die einheitliche Religion, die Döllinger suchte, bezeichnete er als die der „johanneischen Kirche“. In seinen „Bonner Unionskonferenzen“ forderte er nämlich zur Bildung einer wissenschaftlichen Internationalen auf, um „auf Grund der Heiligen Schrift und der drei alten Glaubensbekenntnisse der ersten Jahrhunderte“ die alten Lehren der Tradition von den künstlichen Erzeugnissen einer gewissen Theologie zu scheiden und die große Versöhnung des Orients und Okzidents, der Katholiken und Protestanten aller Schattierungen durch Stiftung der Johanneskirche zu bewerkstelligen⁷⁾.

8. Schmälerei des Objektes des unfehlbaren Lehramtes, befürwortet von den Jansenisten, von Frohschammer, Döllinger und den englischen Minimisten. Die Jansenisten bestritten der

⁶⁾ Das Vatikanum sagt, daß nach dem Tridentinum unglücklicher Weise auch manche Söhne der katholischen Kirche vom Wege der wahren Frömmigkeit abgeirrt seien, und daß bei ihnen die Wahrheit allmählich beeinträchtigt und der katholische Gedanke geschmälert worden sei —: *infelicititer contigit, ut plures etiam e catholicae Ecclesiae filiis a via verae pietatis aberrarent, in iisque, diminutis paulatim veritatibus, sensus catholicus attenuaretur.* Constitutio dogmatica de fide. Proemium. Collectio Lacensis VII, 249.

⁷⁾ Hergenröther, Kirchengeschichte⁴, III, 1059. J. Friedrich, Ignaz v. Döllinger. München 1901. III, S. 649 ff.

Kirche bzw. dem Papst die Unfehlbarkeit, besonders in den sog. „facta dogmatica“ oder dogmatischen Tatsachen, solchen nämlich, die zwar nicht direkt geoffenbart, aber allgemeiner und lehrhafter Natur und zur Erhaltung des Glaubens notwendig sind. — Alle Minimisten beschränken die Unfehlbarkeit der Kirche auf den formellen und unmittelbaren Inhalt des Wortes Gottes, bestreiten sie in bezug auf die mittelbar geoffenbarten Wahrheiten. Nach ihnen stände es also der Kirche nicht zu, ein unfehlbares Urteil zu fällen über Gegenstände der natürlichen Wissenschaft, auch wenn diese mit dem Dogma zusammenhängen, sei es als historische oder philosophische Voraussetzung desselben, sei es als notwendige Folgerungen aus der Offenbarungslehre sowohl für das intellektuelle wie ethische Gebiet.

9. Schmälerung des kirchlichen Lehramtes überhaupt. Döllinger z. B. erklärte in der genannten Münchener Rede die Theologie als oberste Richter in Glaubenssachen: „Die Theologie ist es, welche der rechten, gesunden öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleiht, der Meinung, vor der zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt.“ Das große Werkzeug der Theologie sei die historische Kritik; damit müsse insbesondere die Tradition gesichtet und endgültig entschieden werden, was daran bleibend oder vorübergehend, katholisch oder unkatholisch sei. Damit hat Döllinger das echt katholische Traditionsprinzip, die aktive Tradition — das Lehramt — zerstört, ihm das Recht, die Überlieferung unfehlbar zu hüten und zu übermitteln, genommen und der historischen Kritik übertragen. Nur eine Folgerung war es, wenn er zur Zeit des vatikanischen Konzils behauptete, die Bischöfe auf dem Konzil seien nicht Richter über den Glauben, sondern bloße Mandatäre ihrer Diözesen, um den Glauben derselben rein historisch zu bezeugen.

10. Der dauernden und einmütigen Übereinstimmung der Väter und Theologen (*unanimis et constans consensus patrum ac theologorum*), ebenso sehr als den Entscheidungen der kirchlichen Kongregationen, bestritten die Minimisten jede Verbindlichkeit; in allen Fragen, die nicht durch ein förmliches Glaubensdogma feststehen, wollten sie dem katholischen Theologen die vollste subjektive Freiheit gewahrt wissen.

11. Der Minimismus erfuhr in der Kirche entschiedene Ablehnung durch die wiederholte Verurteilung des Jansenismus, Frohschammers, Döllingers und der englischen Minimisten durch Bischof Ullathorne (1862)⁸⁾. Der entscheidendste Schlag gegen die ganze Richtung fiel im Vatikanum. Es war deshalb eine eigentliche Überraschung, als im Jahre 1888 der sizilianische Canonicus di Bartolo ein Werk herausgab: „I criteri teologici“, das die minimistischen Grundsätze in ihrem ganzen Umfange verfocht. Sehr rasch verfiel aber das Werk dem Spruch des Index, dem sich der Autor unterwarf⁹⁾.

12. Ein vierter Weg, die „Annäherung an das Jahrhundert“ zu vollziehen, war der **Liberalismus**^{9a)}.

Im Rundschreiben „Libertas“¹⁰⁾ unterscheidet Leo XIII. drei Grade von Liberalismus: der absolute Liberalismus bestreitet jedes göttliche Gesetz und jede Abhängigkeit des Menschen von einem derartigen Gesetz. Darnach wäre der Mensch sich selbst Gesetz und auf moralischem Gebiet jeglicher Schranke ledig. Diesem Liberalismus huldigen alle Monisten. — Eine andere Form des Liberalismus ist gemäßigter: er anerkennt ein göttliches Naturgesetz, während er ein positives, über-

⁸⁾ Die hier besonders einschlagenden Verurteilungen der Jansenisten erlossen 1664 und 1705 (Denzinger Nr. 1099 und 135). Frohschammer wurde verurteilt durch den Brief Pius IX. an den Erzbischof von München 1862 (Denzinger Nr. 1666 ff.). Döllingers Thesen auf dem Münchener Gelehrtenkongreß 1863 verwarf Pius IX. in einem Schreiben an den gleichen Erzbischof am 21. Dez. 1863 (Denzinger Nr. 1679 ff.). — Die englischen Minimisten hatten den „Rambler“ fallen lassen müssen und setzten die „Home and foreign Review“ an dessen Stelle. Sie fanden an den „Romanern“ Kardinal Wiseman, Dr. Ward u. Bischof Ullathorne von Birmingham heftige Gegner, deren Organ „Tablet“ war. Gegen die „Home and foreign Review“ erließ Bischof Ullathorne eine scharfe Schrift (On certain methods of the „Rambler“ and the „Home and foreign Review“) und befahl dem Klerus seiner Diözese, am letzten Oktober-Sonntag 1862 dagegen zu predigen.

⁹⁾ Dr. Schröder hatte di Bartolós Werk sehr ausführlich besprochen in der American Ecclesiastical Review, vol. 4, 5, Jahrg. 1891; Der Spruch des Index fiel im Mai 1892. — Dr. Schröder, Kommentar a. a. O. S. 68.

^{9a)} Dr. J. Schröder, Der Liberalismus in der Theologie und Geschichte. Trier 1883, S. 110 ff.

¹⁰⁾ Allocutiones usw. a. a. O. S. 104 ff.

natürliches Gesetz Gottes gänzlich leugnet. Das ist der pure Rationalismus. Die dritte Form des Liberalismus läßt das göttliche Gesetz für das Privatleben verpflichtend sein, nicht aber für das politische Leben; an die Gebote Gottes sei weder das öffentliche Leben, noch die Gesetzgebung gebunden¹¹⁾. Daher sollen Kirche und Staat getrennt werden. Noch eine vierte Form von Liberalismus berührt Leo XIII.: jene Richtung, die keine Trennung von Kirche und Staat will, aber verlangt, die Kirche solle sich den heutigen Grundsätzen des öffentlichen Lebens anpassen. Diese Anpassung sei aber, sagt Leo XIII., wolle man die Religion, Wahrheit und Gerechtigkeit nicht verletzen, nicht in unbeschränktem Maße möglich. Die unbeschränkte Kultus-, Preß-, Lehr- und Redefreiheit seien schließlich doch keine Naturrechte¹²⁾.

13. Die berühmtesten Vertreter der dritten, bzw. der vierten Form des Liberalismus waren die Redaktoren des „Avenir“: Lamennais, Montalembert und Lacordaire. Sie riefen die Katholiken auf zur Allianz mit der Demokratie, verlangten grundsätzlich die Trennung von Kirche und Staat und verfochten die schrankenlose Freiheit des Kultus, der Presse, des Unterrichts und der Assoziation nicht etwa nur als sozialpolitische, zeitnotwendige Postulate, sondern als „natürliche Rechte“, als „christliche Prinzipien“. Lamennais bezeichnete sogar die politische und soziale Revolution als unvermeidliches, gottgewolltes Mittel, um eine neue christliche Ära des öffentlichen Lebens herbeizuführen.

14. Am 15. August 1832 verwarf Gregor XVI. diese Anschauungen durch das berühmte Rundschreiben „Mirari vos“. Er erinnert an die Lehre des hl. Paulus, den bestehenden Gewalten zu gehorchen und warnt vor gewissen „Befreiern, die unter der Maske der Freiheit dem Volke die Knechtschaft bringen“¹³⁾. Lamennais apostasierte; die übrigen Männer des „Avenir“ gaben seinen Radikalismus auf und suchten mit wech-

¹¹⁾ „Aiunt nutu legum divinarum dirigendam utique vitam ac mores esse privatorum, non tamen civitatis; in rebus publicis fas esse a iussis Dei discedere, nec ad ea ullo modo in condendis legibus intueri.“ A. a. O. S. 107.

¹²⁾ A. a. O. S. 119 ff.

¹³⁾ „Servitutem sub libertatis specie populis illaturi.“

selndem Glück und, von vielen, namentlich von L. Deuillot grimmig befehdet, für einen gemäßigten Liberalismus.

15. Montalembert pries in seinen zwei berühmten Reden am Katholikentag zu Mecheln (20. und 21. August 1863) die belgische Verfassung mit ihren vier Freiheiten: die Freiheit des Unterrichts, der Assoziation, der Presse und der Kulte in heller Begeisterung, zwar nicht mehr als „natürliche Menschenrechte“ und „christliche Prinzipien“, aber doch als praktisches Idealprinzip und als Grundlage aller weiteren politischen Entwicklung¹⁴⁾. In gleichem Sinne vertrat er die Trennung von Kirche und Staat. — In bezug auf den Klerus lautete seine Forderung schon 1838: „Den Klerus nationalisieren, die Nation katholisieren!“ „Der Klerus soll nicht mehr länger eine Kofarde und einen Feind zwischen sein Herz und dasjenige des französischen Volkes legen.“¹⁵⁾ Seine Begeisterung für die Freiheit war überschwänglich; er drückte sie aus mit dem Wahlspruch eines alten Polen: „J'ai aimé la liberté plus que tout le monde et la religion catholique plus que la liberté même.“ Leider war sein Bestreben, die katholische Sache mit der Freiheit zu verschmelzen, oft vermissen^{15a)}. Schließlich war er zu einer Reise nach Amerika entschlossen, um „die Früchte zu schauen, die dem Bunde zwischen Religion und Freiheit entsprossen“, als die Todeskrankheit ihn ergriff.

16. Auch Lacordaire hatte einst sein Auge nach dem Westen der Atlantis gerichtet, als der Bischof von Neuyork ihn einlud¹⁶⁾. Der Ausbruch der Julirevolution, sowie die Begeisterung für

¹⁴⁾ „Les quatre grandes libertés que votre Constitution a données à la Belgique pour patrimoine et au monde pour exemple: la liberté d'enseignement, la liberté d'association, la liberté de la presse, la liberté des cultes: il n'y a pas une seule de ces libertés qui, aujourd'hui, comme en 1830, ne nous soient indispensables, à nous, à vous, à tous les catholiques des deux mondes.“ Diese Haltung Montalemberts soll die Publikation des Syllabus stark beschleunigt haben.

¹⁵⁾ La France contemporaine; April 1838. Houtin, a. a. O. S. 213.

^{15a)} Bekannt ist sein Wort: „Liberté de conscience, ce cri de l'Eglise naissante, est devenu le cri de l'humanité! Rede über die „modernen Freiheiten“, gehalten 1863 auf dem Kongreß zu Mecheln.

¹⁶⁾ Der Bischof trug ihm die Stelle des Generalvikar und Superior aller Seminare seiner Diözese an. P. Lacordaire's Leben und Wirken von M. Bleibtreu. Freiburg i. B. 1873, S. 20.

die Kongregation des hl. Petrus, die Studienhäuser und der „Avenir“ des Lamennais hielten ihn zurück. Als der „Avenir“ vom Spruche Roms getroffen war, schwankte Montalembert eine Zeitlang; war er doch Lamennais Lieblingsjünger. Lacordaire hingegen wandte sich rasch und entschieden vom Meister ab, beschränkte sein Wirken mehr und mehr auf die Hallen der Kirche, um aber trotzdem als „libéral impénitent“ zu sterben.

2. Kapitel.

Der Amerikanismus in Frankreich.

1. War durch Lacordaires und Montalemberts Tod, durch den Krieg von 1870 und namentlich durch das vatikanische Konzil die Bewegung des „katholischen“ Liberalismus in Frankreich abgeflaut, so schien jene Bewegung, zunächst deren demokratischer Zug, in den achtziger Jahren unwiderstehlich zu erstarken. Die Hoffnungen der Monarchisten schwanden eine um die andere, und am 12. November 1891 hielt Kardinal Lavigerie seinen berühmten Toast auf den Anschluß an die Republik: „Man hat sich in Frankreich gewöhnt, die Republik als eine gottlose, sektiererische Regierung zu betrachten; allein der republikanischen Form als solcher ist ein derartiger Zug nicht eigen.“ Der Kardinal wies hin auf die Republik Ecuador und auf die Vereinigten Staaten. Sein Toast war ein Echo aus dem Vatikan, wo man für den Anschluß an die Republik eifrig tätig war.

2. In den achtziger Jahren war Leo XIII. wiederholt bemüht, zu zeigen, daß zwischen Kirche und Demokratie kein Gegensatz herrsche. Die Enzyklika „Diuturnum“ (20. Juni 1881) behandelte den Ursprung der Regierungsgewalt und betonte, daß diese in der Republik so gut von Gott stamme wie in der Monarchie und daß weder die Einherrschaft, noch die Vielherrschaft wider die katholische Lehre verstoße. Damit hatte Leo zwar nicht den „Contrat social“ Rousseaus, wohl aber das republikanische Regiment grundsätzlich anerkannt. In den spätern Rundschreiben „Immortale Dei“ und „Sapientiae christianae“ schildert er die Pflicht der Bürger am öffentlichen, politischen Leben teilzunehmen. Endlich erschien am 16. Februar 1892 das

Rundschreiben an den französischen Klerus „Au milieu des sollicitudes de l'Église“, der päpstliche Scheidebrief zwischen Volk und Monarchie in Frankreich.

Darin wie im Rundschreiben an die französischen Kardinäle vom 3. Mai des nämlichen Jahres gab er die Weisung: Anschluß an die Republik! Es schien nun, daß die Ralliés in Frankreich sprossen würden wie die Blüten im Frühling; allein der Groll der Royalisten, der Imperialisten und unversöhnlicher Katholiken traf die vielverheißende Saat wie ein böser Reif. Weite Kreise mochten nie und nimmer einstimmen in den Gesang der Marseillaise, bei deren Klängen einst die Köpfe ihrer Vorfahren gefallen¹⁾! Immerhin war es ein Papst, der die Franzosen unter die Fahne der Republik berief. Tausende leisteten Folge.

3. Hatte Leo XIII. die Ansprüche der Monarchisten in die Schranken des allgemeinen Wohls zurückgewiesen und in Betracht der obwaltenden Umstände den Anschluß an die bestehende republikanische Staatsform befürwortet, so suchte er seine demokratische Richtung noch durch eine väterliche Fürsorge für die Arbeiterwelt, durch einen Bund der Kirche mit dem Volke zu krönen. Manche Reiche waren geneigt, in der Kirche nichts anderes zu erblicken, als eine Wächterin ihrer Kassa-schränke, eine geistliche Polizei, einen Gendarm in der Soutane, wie L. Deuillot sagte. Durch die Enzyklika „Rerum novarum“ wurden diese Träume gründlich zerstört. Bereits durch die Ketteler, Manning, Gibbons, Ireland war die Verbindung der Kirche mit den Arbeitermassen wirksam angebahnt, und der ganze Pontificat Leo XIII. gestaltete sich zu einem ständigen Aufruf: „Geht zum Volk — misereor super turbam!“

¹⁾ Etwas von dieser Stimmung erfuhr man 1897 am Gelehrtenkongreß in Freiburg, als die „Landwehr“ alle Nationalhymnen spielend auch die Marseillaise intonierte. Die jungen Franzosen sangen begeistert mit: „Qu'un sang impur abreuve nos sillons!“ Die Alten protestierten entrüstet. Barbier, *Le Progrès du Liberalisme catholique en France* II, 95 ff. Dort wird auch ein Rededuell zwischen Bischof Turinaz und Dr. Decurtins über christliche Demokratie geschildert. S. 94. — Die demokratische und soziale Richtung Leo XIII. fand Anklang und Förderung besonders in der Union de Fribourg, gegründet 1884. L. Grégoire, *le Pape, les catholiques et la question sociale*. 1895, S. 28 ff.

Während der geniale Papst in großen Linien die Befugnisse und die Grenzen des Staates zeichnete, sprach er zugleich von den unantastbaren Rechten des Individuums; er verwarf den schrankenlosen Absolutismus der Tyrannen ebenso wüthig, wie den Absolutismus der Menge; dem Staate sowohl als den Reichen aller Klassen wurden die sozialen Pflichten als Forderungen des Christentums aufs Gewissen gelegt.

Dadurch gewann das Volk an Würde und Majestät; in den Sälen des Vatikan, wo bisher nur Fürsten und leitende Männer empfangen zu werden pflegten, erschienen jetzt die Arbeitercharen. Die Demokratie erschien wie mit einem Male als die Tochter des Evangeliums. Es war als hätte ein Pfingstwind die geistliche und weltliche Jugend Frankreichs ergriffen; alles wollte demokratisch sein; niemand wollte zu jenen Männern gehören, von welchen Erzbischof Ireland sagte, daß „sie in allen Grüften herumschleichen und fürchten, sie möchten bei beschleunigtem Schritt die Seelen stören oder ihre Kleider zerknittern.“²⁾

Was die Demokratie für den Fortschritt einer Nation im allgemeinen und für den Fortschritt der Kirche im besonderen zu leisten vermöge, dafür bot ein leuchtendes Beispiel Amerika. Nach dem Vatikan war es die Union, woher den französischen Demokraten am meisten Anregung und Licht kam. „Wenn jene rassistigen Amerikaner, die Gibbons, die Ireland zu uns kommen, müssen wir ihnen wohl vorkommen, wie einst die Bewohner von Konstantinopel — gebildet, streitsüchtig, scharfsinnig — unseren stolzen Baronen der Kreuzzüge. Wenn die Astronomie nun einmal will, daß wir für die Vereinigten Staaten Morgenland seien, so seien wir doch wenigstens nicht Byzanz!“³⁾

Von einigen französischen Abbés wurde nun allerdings eine seltsame Demokratie angestrebt. Zunächst wollte man eine Demokratisierung der Kirche in der Disziplin. Der abgefallene Abbé Charbonnel übertrieb nicht, wenn er in bester Kenntnis seiner einstigen Freunde schrieb: „Mit Hecker und Ireland, mit den großen amerikanischen Katholiken finden die jungen Priester

²⁾ The church and modern society, I, 88: The mission of catholics in America.

³⁾ Abbé S. Klein, Nouvelles tendances en religion et en littérature. 3 Paris. 1898. S. 132: La démocratie et l'Eglise.

Frankreichs: mit der äußeren Disziplin, mit dem strengen hierarchischen Regiment, mit der amtlichen Unterjochung, wo das persönliche Gewissen ersticht, sei es nun genug... und Aufgabe eines jeden Christen sei es fortan, seine Persönlichkeit, seine Freiheit, sein inneres Leben zurückzuerobern. Das ist der Kern von dem, was man Amerikanismus genannt hat.“^{3a)} — Und an anderer Stelle: „Die Aufgabe der christlichen Demokratie wäre es..., der Religion, indem man sie nach den neuen Bedürfnissen biegt, neue Lebensfähigkeit zu verleihen. In der christlichen Demokratie ein Ideal der Liebe, der Gerechtigkeit, der Brüderlichkeit des Friedens darzustellen und die Kirche zu demokratisieren: das eben wäre zu versuchen. Warum sollte nicht auch die Kirche in ihrer wunderbaren sozialen Organisation das Vorbild einer ungeheuren Arbeitervereinigung, einer Art Syndikat oder eines gegenseitigen Hilfsvereins werden?“^{3b)}

Ein bedeutsamer Versuch, die Kirche zu demokratisieren, war der erste Nationalkongreß der französischen Geistlichkeit zu Reims (25. bis 27. August 1896). Man beging die Jahrhundertfeier der Taufe Chlodwigs: „Sollen nicht auch die Priester dahin wallfahrten, um sich zu Männern umtaufen zu lassen, um die Ketten eines verhaßten Systems zu sprengen, wo der Vikar nur durch den Pfarrer denkt, der Pfarrer durch den Bischof und der Bischof durch die Regierung? Bei uns tötet die Hierarchie das Individuum.“^{3c)} Diese Worte schrieb Abbé Dabry, Generalsekretär der französischen Priesterkongresse, im „Univers“ und fügte bei: „Im Laufe der Zeit sind die wahren Grundsätze des Evangeliums, der Theologie, des Kirchenrechtes derart verdunkelt worden, daß sie vielen, sogar Katholiken als etwas Neues erscheinen; untergeordnete Rechte sind an Stelle des ewigen Rechtes getreten, das im Kampfe mit jenen nur schwer durchzudringen vermag. Kehren wir zurück zum Grunddogma, d. h. zur Wahrheit.“^{3d)} — Ein zweiter, größerer, aber auch letzter französischer

^{3a)} Delassus, *l'Américanisme*, S. 340.

^{3b)} *Revue encyclopédique*, 27. März 1897.

^{3c)} Delassus, a. a. O. S. 180.

^{3d)} Delassus, a. a. O. S. 179. Am radikalsten verfolgt die Demokratisierung der Kirche Sar Péladan, nach dessen Ansichten die göttliche Einsetzung der Hierarchie zu streichen und der Papst höchstens als Mund-

Priesterkongreß tagte im September 1900 zu Bourges, wo auffällig radikale Rufe nach neuen Methoden und gegen die *Dévotions parasitaires* laut wurden.

Démocratiser l'Eglise — war das eine Schlagwort der christlichen Demokraten. Parallel dazu ging das andere: *Christianiser, baptiser la révolution*. Das Wort stammte von Abbé Naudet (*Monde*, 2. April 1895). Bedenkt man, daß nach J. de Maistre die Revolution „satanisch“, nach Blanqui eins und dasselbe mit dem Atheismus ist, daß sie mit ihrem Bloß der Menschenrechte jedenfalls eine Schmälerung der Rechte Gottes, eine vollständige Autonomisierung des Menschen gegenüber Gott bedeutet, so wird man den Versuch, die Revolution christianisieren und taufen zu wollen, als außerordentlich kühn empfinden. Die Revolution in ihrem Kern läßt sich vom Atheismus nicht trennen und läßt sich daher auch nicht umtaufen; sie ist eine Absehung Gottes und kann nicht christlich werden.

Den demokratischen Abbés war es aber auch keineswegs um die Wiederherstellung der Gottesrechte über die Gesellschaft zu tun, wenigstens nicht auf dem Gebiete der Politik. „Das Parlament“, so rief Abbé Lémire, „ist nicht die Kirche; das Mandat, das man uns [Abgeordneten] übertrug, ist ein bürgerliches und kein religiöses Mandat. Die Abgeordneten sind in der Kammer nicht für das künftige, sondern für das gegenwärtige Leben: nicht um die Geschäfte der Kirche, sondern um die Geschäfte Frankreichs zu besorgen.“^{3e)}

Das heißt: der Politiker als solcher hat mit der Kirche nichts zu tun. Es mag hier beigelegt sein, daß Abbé Lémire später noch weiter ging. Am 28. November 1911 erklärte er in der französischen Abgeordnetenkammer: „Ich habe in den *Couloirs* bekannt und ich bin bereit, in allen Zeitungen Frankreichs und Navarras zu bekennen, daß ich in meiner politischen Unabhängigkeit hier und da ungerecht angetastet werde. Ich gebe nicht zu und unser keiner auf französischem Boden darf zugeben, daß eine politische Partei durch die Religion geleitet werden könne. Diese

stück der Kollektivseele der Menschheit anzusehen wäre. A. M. Weiß, *Lebens- und Gewissensfragen* 1911. I, S. 232 ff.

^{3e)} Rede auf dem Kongreß der christlichen Demokratie zu Ennon, Dezember 1897. DeLassus, a. a. O. S. 387.

Verwirrung wollen Sie nicht, meine Herren. Ich auch nicht... Auf dem Gebiete der Politik sind wir die Herren, freie Bürger... (Zur Linken: Und nicht Römlinge!)... Wir halten darauf, unsere Rechte als Bürger zu fordern und auszuüben... Das eben wollte ich nochmal feststellen. Liegt darin etwas, was der Diskussion eines Dogmas gleiche?... Ich bin kein Klerikaler!"³⁴⁾

Das bedeutet: der Politiker als solcher hat nicht nur mit der Kirche, er hat mit der Religion überhaupt nichts zu tun: Religion und Politik müssen völlig und reinlich auf der ganzen Linie geschieden werden. — Das wäre nun allerdings politischer Atheismus, und Abbé Lémire täuscht sich sehr, indem er behauptet, durch seine These werde kein Dogma berührt. —

Die christliche Demokratie in Frankreich endete im Schweif des Sillon. Der Sillon (die Furche) war eine Vereinigung junger französischer Katholiken zu gemeinsamer Arbeit im Dienste der Religion und der menschlichen Gesellschaft. Sie wurde 1893 in dem von Maristen geleiteten Collège Stanislas von vier jugendlichen Zöglingen, darunter Marc Sangnier, gegründet. Ihre Tätigkeit begann sie in wöchentlichen Versammlungen, die nach dem Lokal, einem unterirdischen Saale des Collège Stanislas, La Crypte benannt wurden. Erstes Organ der Vereinigung war das Bulletin de la Crypte, seit 1894 die Monatschrift Le Sillon, von der die ganze Bewegung ihren Namen erhielt. Ihre Seele, seit 1899 auch ihre Spitze, war Marc Sangnier, der ihren katholischen Charakter entschieden betonte und für sein Werk

³⁴⁾ „J'ai reconnu dans les couloirs, comme je suis disposé à le reconnaître dans tous les journaux de France et Navarre, qu'il m'est arrivé quelquefois, à moi, d'être atteint injustement dans mon indépendance politique.

Je n'admets pas . . . , — aucun d'entre nous sur la terre de France ne doit admettre qu'un parti politique puisse être régi par la religion. Cette confusion, vous ne la voulez pas, messieurs. Moi non plus! . . . Sur le terrain politique, nous sommes chez nous citoyens libres . . .

(A gauche) Et non pas romains!

. . . Nous entendons réclamer et exercer nos droits de citoyens . . . Voilà ce que j'ai pu répéter, y a-t-il là quelque chose qui ressemble à la discussion d'un dogme? . . . Je ne suis pas un clérical!“ Nach dem Journal officiel zitiert bei Gaudeau, La foi catholique IX, 85 ff.

das Lob Leo XIII. (1902) und Pius X. (1903) erhielt. Seit 1902 fanden jährliche Generalversammlungen der Sillonisten statt, und durch Einrichtung von Arbeitszälen, Studiengirkefn, Konferenzen, durch Mithilfe der Frauen und durch Publikationen wurde eine große Arbeit getan. Das Jahr 1905 bezeichnet den Höhepunkt, aber auch den Wendepunkt der Bewegung^{3g)}.

Schon 1904 hatte eine Sillonistenversammlung unter Abbé Naudet dem eben verurteilten Loisy „ihre brüderliche Sympathie“ bezeugt; auf dem Kongreß zu Tours verwarf Marc Sangnier die traditionellen Gottesbeweise als nichtig; in seinem *Esprit démocratique* behauptete er, daß wir Christus vielmehr erfahren als beweisen, und zu Rennes rief er 1907 aus: „Nous expérimentons Dieu.“ Und ein anderes Mal: „Nicht der Klerus ist die Kirche; nicht die Bischöfe sind die Kirche; nicht der Papst ist die Kirche; Jesus Christus ist die Kirche.“ Im Papste erkennen die Sillonisten einen Vater, aber keinen Meister^{3h)}.

Aus der *Action sociale catholique* wurde allmählich eine *Action démocratique*, ihr katholischer und religiöser Charakter verwischt, geleugnet, jeder Einfluß der Kirche und ihrer Organe abgelehnt, die Demokratie als die alleinberechtigte Staatsform erklärt, ein Idealstaat mit voller sozialer und bürgerlicher Gleichheit (*déclassement des partis*) als Ziel des Sillon ausgerufen. Im „plus grand Sillon“ schuf Marc Sangnier eine Vereinigung von Katholiken, Protestanten, Freidenkern, „un nouveau centre d'unité morale.“ Die soziale Arbeit des Sillon sollte demokratisch, interkonfessionell und von der Kirche absolut unabhängig sich vollziehen. Der Sillon wollte eine Religion sein, umfassender als selbst die katholische Kirche, und alle Menschen, die endlich im „Gottesreich“ Brüder und Kameraden geworden, vereinigen. „Man arbeitet nicht für die Kirche, man arbeitet für die Menschheit.“

Am 25. August 1910 hat Pius X. die irrigen Ansichten und Bestrebungen des Sillon verworfen und zur Auflösung der Gesamtorganisation in katholische Diözesangruppen unter Leitung

^{3g)} M. Buchberger, *Kirchliches Handlexikon* II, 2092.

^{3h)} DeImont, *Modernisme et Modernistes*, S. 227 ff.

der Bischöfe, mit dem Namen Sillons catholiques, aufgefordert. Marc Sangnier unterwarf sich³¹⁾.

4. Neben diesem Zug zur Demokratie sehen wir in Frankreich zu Beginn der neunziger Jahre noch eine andere Bewegung: die Néo-chrétiens. Pierre Casserre schreibt: „Sie sehen, mein Lieber, ich bin sehr erregt; ich komme soeben aus einer Gesellschaft junger Leute, die mich eingeladen haben zu ‚glauben‘. Eine solche Einladung im Jahre 1890 verfehlte nicht, mich zu überraschen. Aber als ich mir schüchtern eine kurze Erklärung über den Gegenstand und die Fundamente ihres Glaubens erbat, machte die Frage, die ihnen schon Größere als ich gestellt, sie nicht etwa (sollte man das für möglich halten?) stutzig, sondern unwillig; das sind wohl jene Herren, die man ‚Néo-chrétiens‘ nennt. Ich meinerseits möchte sie einfach Néo... nennen.“⁴⁾

Man belegte diese Männer auch noch mit andern Namen: Tolstoianer, Positive, Genossen des neuen Lebens, Literaturchristen, Idealisten usw., und schien sie und ihr Treiben einfach nicht ernst zu nehmen⁵⁾. Indessen war die neuchristliche Bewegung in Frankreich weder das Spiel von Dilettanten, noch die Pose lärmsüchtiger Kritiker, sondern der Gegenstrom zu einer Gedankenwelle, die lange über Frankreich geflutet.

Die Neuchristen bäumten sich zunächst gegen den literarischen Realismus, der in Zola die äußersten Grenzen des Synismus überschritten. Junge, fähige Literaten verweigerten ihm die Gefolgschaft und wandten sich zu andern Idealen, wie M. de Vogüé in der berühmten Vorrede zu seinem „Roman russe“, und Eduard Rod im Vorwort zu „Trois-Cœurs“ es schildert.

³¹⁾ Acta apostolicae sedis 1910, 607 ff. E. Barbier, La décadence du Sillon. Paris 1908. J. Fontaine, Le modernisme sociologique. Paris 1909. Der Brief Marc Sangniers an den Papst beginnt mit den Worten: Très Saint Père. Catholique avant tout et résolu à le demeurer toujours, quoi qu'il puisse nous en coûter, dans la grande douleur que nous ressentons, nous éprouvons une consolation à pouvoir vous donner une preuve de notre filiale obéissance. Ce n'est pas en vain que vous serez „tourné vers nous avec la confiance d'un Père qui parle à ses enfants“, etc. Bulletin de la Semaine 1900, 426.

⁴⁾ Klein, a. a. O. S. 29.

⁵⁾ Klein, a. a. O. S. 3 ff.

Lange genug hatte Zola und seine Schule vom Leibe geredet; jetzt war man auf der Suche nach dem Geist, man kümmerte sich um die Seele, man empfing Sinn und Freude an der Psychologie, am Innenleben der Seele, an der Beobachtung und Zergliederung der Gedanken und Gefühle; die Dramen des Geistes und des Herzens wuchsen plötzlich an Reiz und Bedeutung.

Auch den Positivismus hatten viele satt bekommen. In seiner Vorrede zu den *Origines de l'Alchimie* hatte der Chemiker Berthelot ausgerufen: „Die Welt ist heute ohne Geheimnisse.“ Er wollte, wie die Positivisten alle, jedes Studium nur auf Erscheinungen beschränkt wissen; Ursachen, Zwecke und Substanzen seien Dinge, die wahrscheinlich gar nicht existierten oder doch in keinem Fall erkennbar seien. —

Aber dieser Agnostizismus bot edlern Geistern kein Genügen; auch dann nicht, als man ihn mit Okkultismus einerseits, mit Evolution, *Struggle for life* und andern englischen Zutaten anderseits zu schmücken suchte. Der Trieb des Menschen, die Ursachen und Ziele aller Dinge zu erforschen, läßt sich durch keine philosophischen Machtsprüche ausrotten. Wir möchten wissen, nicht nur welches einst unser Schicksal sei, sondern auch was wir gegenwärtig sind; nicht jeder will sich damit bescheiden „ein Hampelmann zu sein, dessen Schnüre von unbekannten Kräften gezogen werden“, wie Eduard Rod in seinem „*Le Sens de la vie*“ treffend sagt.

5. Mit dieser Absage an Realismus und Positivismus hatte die Hinkehr zu Religion und Christentum einigermaßen begonnen. Wo man, die Niederungen der Materie verlassend, auszieht, um die Seele zu suchen und zu studieren, wird man dem Königreiche der Religion sich nähern; wo man über den Sinn des Lebens ernstlich forscht und fragt, werden in den Antworten die Klänge der Religion sich vernehmen lassen.

So ging es den *Néo-chrétiens*, deren Geistesrichtung Paul Dejadins in seinem „*Le devoir présent*“ am besten widerspiegelt. Im neuchristlichen Fahrwasser bewegten sich zum Teil Georges Duruy, Marcel Prévôt, Ollé-Laprune, Sr. Coppée, Alb. Delpit, Henri Berenger, Paul Bourget und später Brunetière. Paul Bourget sah in seinen „*Sensations d'Italie*“ plötzlich das „unlösliche Problem des Menschenherzens“ vor sich: den Kampf

zwischen den christlichen Ansprüchen und den Begierden des Heidentums, die Sehnsucht nach Ewigkeit: „Nicht umsonst haben die Kirchenväter, die allen mikroskopischen Krams unserer gegenwärtigen Wissenschaft ungeachtet, die Fürsten der Psychologen und Moralisten bleiben, das Menschenleben einer Reise verglichen und den Menschen einem Reisenden, der einer dauernden Wohnstatt entgegengeht.“⁶⁾

Vor allem wurden die Néo-chrétiens durch die christliche Moral angezogen. Nachdem der Geistesstolz in den Labrynthen der Sinnlichkeit gedemütigt worden und den bitteren Kelch des Pessimismus verkostet hatte, bot es einen besonderen Reiz, den evangelischen Geist der Demut und der Liebe zu atmen, zum himmlischen Vater zu beten: „Dein Wille geschehe“ und all die Feinheiten einer Moral auszukosten, welche sogar den Gedanken an eine Sünde verbietet. Auch wußte sie die Kräfte und Hilfen, die Freuden und Tröstungen, die von der christlichen Moral ins Leben hinausströmen, hochzuschätzen. Die Néo-chrétiens hatten für den Glauben nicht mehr Spott, sondern Ehrfurcht, freilich ohne den Dogmen als solchen intellektuelle Zustimmung und Unterwerfung zu leisten; daran hinderte sie Kant, während ihnen Pascal zu einer Religion des Herzens Führer war.

Die Schätze und Kräfte der Religion, die nun wie ein neuentdecktes Morgenland vor ihren Augen lagen, schienen ihnen derart reich, daß sie der Kirche die nötige Befähigung, dieselben für unsere Zeit zu verwalten und zu spenden, nicht zutrauten. Dazu sollten in der Kirche, wie einst in Israel, Propheten aufstehen, Ritter des Geistes aus dem Laienstande, Männer eben wie die Néo-chrétiens. Kurz, sie wollten das Christentum laizisieren. „Das Christentum laizisieren, das ist genau dasjenige, was die große Mehrheit der Literaturchristen will. Diese genaueste und schärfste Formel, um die neuchristliche Bewegung zu kennzeichnen, darf man freilich nicht in einem gehässigen Sinn verstehen, kann sie aber doch ohne Übertreibung, wie folgt, auffassen:

Die Moral des Evangeliums ist die beste von allen und

⁶⁾ Klein, a. a. O. S. 12.

die einzig wirksame; man muß sie also verteidigen und verbreiten. Aber die Kirche, die bisher deren Verwalterin war, hat sich nicht auf der Höhe dieser großen Aufgabe gezeigt, weil sie durchaus Gefangene des Dogmas und ihrer Institutionen sein wollte, die mit dem modernen Fortschritt unvereinbar waren; daher ist es dringend notwendig, sie in ihrer Mission zu ergänzen; denn in ihren schwachen Händen ist das wahre Christentum schwer bedroht; zum mindesten läuft es Gefahr, an ihren Fehlern mitschuldig und unvolkstümlich zu werden, wie sie selbst.“⁷⁾

6. Die Gruppe der Néo-chrétiens und der Demokraten verstand es, in Paris geräuschvoll an die Öffentlichkeit zu treten. Erzbischof Ireland weilte auf seiner Heimreise von Rom einige Tage in Paris. Ein Komitee, bestehend aus E. M. de Vogüé, Georges Picot, Anatole Leroy-Beaulieu, Alb. de Mun, Henri Lorin, ersuchte ihn um einen Vortrag über „Choses d'Amérique“. Es war Sonnabend, den 18. Juni 1892, vier Monate nachdem der Papst den französischen Katholiken den Anschluß an die Republik angeraten, als Ireland im Saale der Société de Géographie auftrat. Zwölfhundert Damen und Herren, die Elite der Pariser Gesellschaft, waren zugegen: Diplomaten, Journalisten, Schriftsteller, Geistliche, Senatoren, Deputierte, Offiziere, Gesandte, Vertreter der Regierung, distinguierte Damen. Nennen wir Bardoug, Buffet, de Marcère, Piou, d'Arenberg, Vertreter vom Correspondant, der Revue des deux Mondes, des Univers, Figaro, Petit Journal, Monde, der Débats und Croix⁸⁾).

M. de Vogüé stellte den Redner vor mit den Worten: „Auf der Durchreise begriffen, ließ Msgr. Ireland sich herbei, uns die Fortschritte zu schildern, die er und seine Mitbrüder in der neuen Welt, dank ihrer Freiheit als Priester und Bürger erzielen.“

Msgr. Joh. Ireland, der seine klassischen Studien in Mexiqueur (Ain) und seine Theologie zu Montbel bei Hères in Frankreich gemacht, der bei den Katholiken und Protestanten

⁷⁾ Klein, a. a. O. S. 47.

⁸⁾ Ireland, The Church and modern society, a. a. O. I, S. 360.
Klein, a. a. O. S. 79.

Amerikas als ein „splendid man“ gefeiert war, gewann seine Pariser Zuhörer im Sturm. Der athletisch gebaute Mann in der schlichten Soutanelle, mit üppigem, grauem Haar, jünger aussehend als er war, jeder Zoll ein Nankee, hatte es ihnen angetan.

Er nannte sich gewissermaßen „a child of France“, pries Frankreichs Verdienste um Amerika, schilderte die wunderbare Entwicklung der Union, und wie Amerika die Gesetze heilig halte, die Kultur liebe, die Demokratie im Geiste des Urchristentums pflege, der Kirche Freiheit gewähre, so daß die Kirche wachse und eine Kirche des Volkes sei, durchdrungen vom Geiste des Patriotismus und von hohem Verständnis für die soziale Frage. Eine glühende Apostrophe an das Sternenbanner und die Trikolore schloß die Rede.

Die Konferenz Irelands war so durchschlagend, daß auch die Studenten des Luxembourg-Zirkels, sowie der Pariser Klerus um eine solche sich bewarben. Kirche, Republik, Volk, sozialer Fortschritt, das war der Grundton seiner Pariser Rede. Den Priestern rief er zu, sie möchten Werke über die soziale Frage studieren. „Ach, meine Herren, blättern Sie lieber in solchen Werken, als in denjenigen Bourdaloues oder des P. Lejeune... Was wir mit unsern amerikanischen Ideen wollen, ist der Bund zwischen Priester und Volk... Schaffen Sie uns eine christliche Demokratie!“⁹⁾

7. Nicht alle Katholiken Frankreichs waren von diesem Vorstoß Irelands begeistert. „Ein amerikanischer Bischof kommt nach Frankreich als Reisender der Revolution. Wie staunten wir zu hören, wie ein Fremder uns Vorlesungen hielt über unsere politische und patriotische Haltung, wie ein Nachfolger der Apostel nach Paris geeilt, um Frankreich Glück zu wünschen zu seiner freimaurischen Republik, zu seinen verbannten Religiosen, zu seinen Priester-Soldaten, zu seinen geplünderten Fabriken, geschlossenen Klöstern und weiß Gott noch zu was. Viele gute Franzosen dachten, der geriebene Prälat sei ein Unbesonnener oder ein Wilder; die Höflichen begnügten sich damit, ihn für aufgebläht zu halten. Schalkhafte Journalisten meinten,

⁹⁾ Houtin, a. a. O. S. 212.

Irland sei eine Petarde. So ungefähr war die Stimmung jener Kreise, die vom ‚Anschluß‘ und von der christlichen Demokratie nichts wissen wollten.“¹⁰⁾

8. Immerhin darf es nicht überraschen, wenn die Kirche Amerikas manchem Europäer als Ideal erschien. Rom und Washington hatten stets im Frieden gelebt. Während in der mächtigen Republik der Protestantismus in zahllose Sekten zerfiel, blieb die Kirche kraft ihres Dogmas und ihrer Organisation fest wie ein Fels und errang unter allen Denominationen, die christlichen Namen tragen, die erste Stelle, trotz der gewaltigen Verluste, die auch sie erlitten hat. Lag das Geheimnis dieser Erfolge in der Gunst der Umstände? in einer geschickten Kirchenpolitik? in besonders zeitgemäßer Pastoration? Solche Fragen erörterte man besonders in jenem Lande, wo es schien, als habe eine geistige Phylloxera die Pflanzung der Kirche ergriffen. Tausende französischer Katholiken erhofften für die Kirche Frankreichs neues Leben aus Amerika. Dort, so hieß es, seien die Pfadfinder und Vorbilder für das Wirken der Kirche in der Neuzeit auferstanden.

Der 200 jährige Weinberg der französischen Kirche war so gründlich bearbeitet, daß der Augenblick gekommen schien, ihn mit amerikanischen Reben neu zu bepflanzen. Aufgemuntert von seinen Freunden Georges Honau, Jean Brunhes, Max Turmann, M^{sr}. Denis O’Connell unternahm es der jugendliche Abbé Félix Klein, die berühmtesten Reden Irlands zu übersetzen und in einem Band herauszugeben unter dem Titel: L’Eglise et le Siècle. Das Werk mit einer sehr amerikanisch gehaltenen Vorrede Kleins erschien am 7. März 1894. Irland dankte seinem Übersetzer und sprach den Wunsch aus, die Mißverständnisse (les malentendus) zwischen der Kirche und dem Jahrhundert möchten bald schwinden. Die christlichen Demokraten jubelten. Sie beachteten es nicht, wenn die Gegner spotteten: die Kirche und das Jahrhundert seien geschieden nicht bloß durch „Mißverständnisse“, sondern durch Grundsätze. Man denke an den Synlabus!

¹⁰⁾ Revue générale. Bruxelles, Juni 1898 bei Houtin, a. a. O. S. 215.

9. Der Plan, noch einen andern Rebstock aus Amerika nach Frankreich zu verpflanzen, mißlang. Wir meinen das Religionsparlament.

Auch Europa sollte nämlich sein Religionsparlament bekommen. Im Jahre 1895 war in Paris der Plan aufgetaucht, für die Weltausstellung 1900 ein solches zu veranstalten. Dafür warb in erster Linie der junge Abbé Charbonnel. Es war die Zeit, so erzählt er, wo Gibbons Verwendung für die „Ritter der Arbeit“, seine Rede in Rom über „Kirche und Demokratie“ Irelands Konferenzen in Paris den Blick der französischen Katholiken nach Amerika wandten. Die Kühnheit und der Lebensmut der großen Bischöfe dort drüben, ihre wirklich neue Auffassung des sozialen Christentums und der Beziehungen zwischen Evangelium und Gesellschaft, erfüllten uns mit Bewunderung. Es erschien Kleins Buch „L'Eglise et le Siècle“. Ein junger Klerus war im Aufsteigen, der immer tiefer überzeugt wurde, es müsse zu einer Erneuerung von Seele und Leben in der Kirche kommen und der entschlossen war, mit der Sklaverei veralteter Routinen zu brechen. Mit welchem Jubel erfüllte uns die Nachricht, die Kirche Amerikas habe eine Beschickung des Religionskongresses in Chicago beschlossen! Ein ähnlicher Religionskongreß sollte auch in Europa, näher bei Rom, unter des Papstes Augen stattfinden¹¹⁾.

Was versprach sich Charbonnel von einem solchen Kongreß? In seinem vielgenannten Artikel in der Revue de Paris (1. September 1895): Un congrès universel des religions en 1900 sagt er uns das selbst: „Die erste Frucht, die man sich von einem Religionskongreß versprechen darf, ist die Erneuerung der religiösen Ideen. Warum vollzieht sich die geistige und soziale Bewegung unserer Zeit außerhalb der Kirche, ohne die Kirche? Weil, wie Erzbischof Ireland sagt, die Gesandten Christi ihre Winterquartiere in den Sakristeien und Kirchen bezogen! Es schien als habe die Religion der Welt nichts zu sagen und als flüchte sie sich, gleichsam ihre Schwäche eingestehend, vor der Probe des Kampfes. Aber wenn sie einst aus dem Schlummer ihrer Katafomben sich

¹¹⁾ E. Barbier, Le progrès du libéralisme catholique en France sous le Pape Léon XIII. Paris 1909. II, S. 315ff.

erhebt, wenn sie vor die Menge tritt und ihre Lehre entfaltet ohne die unpopuläre Gebärde einer Autorität, die sich aufdrängen will, so wäre es erstaunlich, könnten die Seelen ihr feindlich bleiben, da doch so viele Bedürfnisse, so viele Unruhen derselben nach der himmlischen Wohltat dieser Lehre rufen.“¹²⁾

10. Abbé Charbonnel machte sich ans Werk und befragte die führenden Männer. Msgr. d'Hulst zeigte sich skeptisch. Der Pfarrklerus war ablehnend: Wozu ein solcher Kongreß? Der intellektuell und sozial gerichtete Klerus machte mit. Junge Professoren: Fonsegrive, Gonau, Turmann und Klein waren begeistert; die Redaktoren des *Monde* versprachen mitzuhelfen, besonders Naudet und Levé. Auch Anatole Leroy-Beaulieu, der Pastor und Professor Bonet-Maury, der bereits in Chicago eine Rolle gespielt, sowie der Groß-Rabbiner Zadoc-Kahn sagten zu¹³⁾. Am 1. September 1895 publizierte Charbonnel seinen Plan in der *Revue de Paris*. Der Artikel erregte Aufsehen und Widerstreit der Meinungen. Die *Vérité française* bekämpfte das Projekt, der *Univers* hielt zurück, *Monde* und *Quinzaine* unterstützten es. P. Didon versprach begeistert, teilzunehmen. „Wir werden bereit sein, ich schwöre es Ihnen, in dieser Versammlung von Männern, die ihresgleichen noch nie gehabt.“¹⁴⁾ Auch Abbé Lémire wollte dabei sein: „Was liegt am Leuchter, wenn nur das Licht leuchtet. Die Ausstellung mag eine Art Leuchter sein; lassen wir die großen christlichen Wahrheiten darauf brennen.“¹⁵⁾ Gonau schrieb unter Decknamen einen Artikel im *Monde* mit scharfen Ausfällen gegen die „*réactionnaires*“. „Nein, dieser Name ist für jene Herren noch zu ehrenvoll; denn sie handeln in keiner Richtung, nicht einmal nach rückwärts. Ich möchte sie

¹²⁾ Maignen, a. a. O. S. 234.

¹³⁾ Houtin, *L'Américanisme*. S. 246.

¹⁴⁾ Barbier, a. a. O. II, S. 326.

¹⁵⁾ Barbier, a. a. O. II, S. 327. Das *Journal des Débats* (28. Sept. 1895) schrieb: „C'est un signe étrange que des prêtres catholiques se mettent à la tête d'un congrès des religions. En réalité, il n'y a point lieu de s'en étonner, si l'on a suivi depuis quelques années, les prédications et les écrits de certains prêtres qui sont à l'avant-garde du clergé français. Ce sont en quelque sorte — prenez le mot avec toutes les atténuations possibles — des évolutionnistes“.

,les catholiques sédentaires' nennen. L'Église n'est point sédentaire, elle, mais apostolique."¹⁶⁾

Abbé Charbonnel versicherte, die Sympathie der amerikanischen Bischöfe und des Papstes sei seiner Sache gesichert; seine mächtigen Gegner schien er nicht zu ahnen. Abbé Périès, einst Professor an der neugegründeten katholischen Universität in Washington, hatte dort die verwickelten Kämpfe mit den Amerikanisten durchgemacht und schließlich, wie die deutschen Professoren Pohle und Schröder, seinen Abschied genommen. Schon am 2. September trug Périès Charbonnels erwähnten Artikel in der Revue de Paris zum Kardinal Richard, schilderte ihm die Wirren, die der berüchtigte Religionskongreß in den Vereinigten Staaten erzeugt: Störungen in den christlichen Kirchen, Errichtung einer buddhistischen Mission. „So lange ich Erzbischof von Paris bin,“ erwiderte der Kardinal, „wird man hier kein Religionsparlament abhalten.“ Zugleich gelangte er an den Papst. Die Folge war ein Brief Leo XIII. an Kardinal Satolli, apostolischer Delegierter in Washington, worin gewünscht wurde, die seit Chicago in Amerika üblich gewordenen Religionskongresse möchten unterbleiben, dagegen die Konferenzmethode der Paulisten eifrig gepflegt werden¹⁷⁾. Leos Brief, obgleich nicht ausdrücklich gegen das für 1900 in Paris geplante Religionsparlament gerichtet, gab diesem doch den Gnadenstoß. Jene hochangesehenen Katholiken, die bisher Charbonnel unterstützten, kannten nun des Papstes Willen. Auch wußten sie, daß Kardinal Richard für den Plan in keiner Weise zu gewinnen sei. Einem Interviewer hatte er erklärt: „Ich kenne Abbé Charbonnel nicht. Er gehört nicht zur Pariser Diözese. Mir steht es daher nicht zu einzuschreiten. Stellt man bei mir Klage, so leite ich sie an seinen Bischof, der urteilen mag.“¹⁸⁾

Endlich folgte der offene Brief Charbonnels an Kardinal Richard, heftig, ungeziemend, ein Zeichen seiner kommenden Apostasie. Charbonnel und sein Religionsparlament war für alle Katholiken, auch für die Liberalsten, gerichtet.

¹⁶⁾ Barbier, a. a. O. II, S. 329.

¹⁷⁾ Houtin, a. a. O. S. 250 ff. Brief datiert vom 15. Sept. 1895, publiziert anfangs November.

¹⁸⁾ Sigaro 25. Sept. 1895, Barbier, a. a. O. S. 336.

11. Sehr treffend schrieb später Brunetière: „Es gibt Dinge, die man nicht zweimal tut und deren Bedeutung durch eine Wiederholung litte. Und sollte je wieder ein Religionskongreß zusammentreten, so wird es gewiß nicht in Europa sein, oder dann wird die katholische Kirche daran nicht teilnehmen. Weder in Italien, noch in Deutschland, noch in Frankreich sind die örtlichen Bedingungen des Katholizismus die gleichen, wie sie in Amerika, in der Union sind, oder vielleicht besser gesagt: wie sie dort noch vor zehn Jahren gewesen. Die Amerikaner selbst anerkennen das offen. Gerade in Frankreich wäre ein Religionskongreß der Triumph des Voltairianismus, ich will sagen: die bloße Tatsache, daran teilzunehmen, wäre für die ganze Kirche ein Verzicht auf ihr Dogma und die Anerkennung des Grundsatzes einer ‚unabhängigen Moral‘. Alles was die Kirche zur Kirche macht, würde sie beim Eintritt vor der Türe lassen. Und das ist der Grund, warum ich bedaure, daß von allen Äußerungen keine andere derart einschlug, wie die Teilnahme der Katholiken der Vereinigten Staaten am Kongreß von Chicago. Andere Beispiele haben wir von Amerika zu empfangen, andere Lehren, weniger sonderbare, von höherem Reiz und, wenn ich mich nicht täusche, von ganz anderer Tragweite.“¹⁹⁾

12. Während die genannten Strömungen die Wogen des Amerikanismus in Frankreich bereits hoch gehen ließen, wurde P. Elliotts „Leben P. Heßers“ samt Irelands Vorrede ins Französische übersetzt. Die Übersetzung war angefertigt von einer Dame und zwar, wie es scheint, auf Anregung des Grafen Guillaume de Chabrol²⁰⁾, gekürzt und literarisch geglättet und bevorwortet durch Abbé Klein, der etliche Jahre früher „L’Église et le Siècle“ dem französischen Publikum geboten hatte. Die Reklame war so trefflich vorbereitet, daß, wie das Buch ausging, ein allgemeines Lobkonzert anhub. Es war Pfingsten 1897; in wenigen Monaten waren fünf Auflagen vergriffen und im Herbst des gleichen Jahres hielt Prälat Denis O’Connel auf

¹⁹⁾ Le catholicisme aux Etats-Unis. Revue des deux Mondes, 1. Januar 1898. S. 171.

²⁰⁾ Houtin, a. a. O. S. 264.

dem katholischen Gelehrtenkongreß in Freiburg (Schweiz) einen Vortrag über den Amerikanismus im empfehlenden Sinn. Er fand großen Beifall; nur Msgr. Turinaz, Bischof von Nancy, warnte vor Hefers Individualismus, der mehr protestantisch als katholisch sei.

Allein diese Kassandra-Stimme verhallte sowohl am Kongreß in Freiburg als in der Presse Frankreichs, wo dem neuen Apostel eine Reihe Gönner erstanden. Nennen wir Abbé Naudet, Direktor der *Justice sociale*; Abbé Lémire, Deputierter von Hazebrouck; Abbé Boeglin; P. Maumus, Dominikaner und Freund Waldeck-Rousseaus; Captier, Oberer des Seminars St. Sulpice; Abbé Quiévreux; Abbé Dufrêne in Genf; Gondal, Dogmatik-Professor in St. Sulpice; Georges Gouau; Georges Fonsegrive, Professor an der Universität und Direktor der *Quinzaine*; der Graf de Chabrol; die meisten Redaktoren vom *Correspondant*, von der *Revue du Clergé Français*, vom *Univers*.

15. Mit dem Lob auf Pater Hefer haben diese Herren nicht gefargt. „Für mich“, schreibt Abbé Dufrêne, „ist P. Hefer der Typus nicht nur des amerikanischen, sondern des modernen Priesters überhaupt.“ Die *Revue du Clergé Français* verglich ihn mit den Kirchenvätern Justinus und Augustin. „Man darf sagen, daß, wie der hl. Franz v. Sales vom heiligen Geist erweckt wurde, um gegenüber Calvin die Lehre der Liebe der Lehre des Schreckens entgegenzustellen, auch P. Hefer die Sendung hatte, gegenüber der ungläubigen Demokratie Rousseaus den Typus der wahrhaft christlichen Demokratie aufleuchten zu lassen, belebt von der Flamme der göttlichen Liebe und bis zur Höhe des Ideals der heiligen emporgetragen. Die familiären Gespräche des amerikanischen Religiosen an den grünen Hängen des Salève, im Angesicht der blauen Fläche des Genfersees und der schneeigen Gipfel der Alpen, ließ einen unwillkürlich an die Rede des Heilandes am See Genezareth oder auf den Bergen Galiläas zurückdenken.“²¹⁾

Den stärksten Eindruck machte das Eintreten des „Univers“ für den Amerikanismus. Sein Gründer Louis Veuillot, im Verein mit Dom Guéranger, war einst der entschiedenste Gegner

²¹⁾ 1. Okt. 1898. Barbier, a. a. O. S. 435, 437.

Lacordaires gewesen; wie viel vom Geiste Lacordaires war nun aber in P. Hecker zu finden! Und immer noch galt und gilt der Univers als das „bon journal“, als das „journal catholique“, das Blatt des Klerus, der treuen Katholiken, das obligatorische Blatt aller katholischen Kommunitäten.

14. Schon vor Maignen hatten die Jesuiten den Feldzug gegen den Amerikanismus eröffnet. Am 7. November 1897 hielt P. Toubet in St. Sulpice eine Lobrede auf den hl. Karl Borromäus. Der zweite Teil der Predigt handelte von den gegenwärtigen Gefahren der Kirche. Er beschrieb deren vier: die Apologetik der Herren Blondel und Brunetière, das Religionsparlament von Chicago, das Leben des P. Hecker. Obschon der Prediger keine Namen nannte, merkte doch jeder, wen er meine. Wenige Tage später predigte auf Montmartre ein anderer Jesuit im gleichen Tone. „Wird uns ein Zweikampf zwischen Jesuiten und Paulisten beschieden sein, wie einst zwischen Thomisten und Molinisten?“ fragte ein Pariser Korrespondent in der Brüsseler Revue générale (Januar 1898)²²⁾.

15. Das heftigste Gewitter gegen den Amerikanismus entlud sich in der „Verité Française“. Hier schrieb, beginnend am 3. März 1898, Abbé Maignen unter dem Decknamen „de Martel“ eine Artikelreihe, die später als Buch erschien unter dem Titel: „Le Père Hecker est-il un saint?“ Das Buch trug die Approbation nicht des Erzbischofs von Paris, sondern des Magister Sacri Palatii in Rom. Das Werk war eine scharfe Kritik Heckers und seiner Richtung. Zuerst wurde es, namentlich in seiner englischen Übersetzung, unfreundlich aufgenommen. Noch am 4. April 1898 hatte Kardinal Gibbons in einem Brief an P. Elliott, den amerikanischen Biographen Heckers, erklärt: „P. Hecker war zweifellos ein Werkzeug der göttlichen Vorsehung zur Ausbreitung des katholischen Glaubens in unserem Lande.“²³⁾ Rektor Keane von der Washingtoner Universität drückte in Rom sein Erstaunen aus, daß Maignens Buch von dort aus approbiert worden; desgleichen Erzbischof Ireland und Kardinal Gibbons. Die katholischen Buchhändler in

²²⁾ Houtin, a. a. O. S. 294.

²³⁾ Houtin, a. a. O. S. 299.

Newyork, Cincinnati, Chicago weigerten sich, das Werk auf Lager zu nehmen; nur Arthur Preuß in St. Louis fand dazu den Mut²⁴⁾.

Sogar in Frankreich traten die Freunde Maignens erst nach einigem Tasterien entschieden hervor und ergriffen Partei gegen den Amerikanismus. Es waren Kardinal Labouré, Gouthé-Soulard, Baptifollier, Bellmont, Turinaz, Renouard, Isoard. Der letztere schrieb an Maignen: „Meines Erachtens haben Sie, Herr Abbé, ein sehr nützliches Werk geleistet, indem Sie unwiderleglich bewiesen, daß P. Hecker kein Heiliger war. Darum kann es auch kein Reformator sein. Ich wiederhole, daß er uns durch seine Mißgriffe und Irrtümer weit lehrreicher geworden ist, als durch seine eigenen Erleuchtungen und Tugenden.“²⁵⁾

Die Etudes der Jesuiten bezeugten dem Abbé Maignen ebenfalls, daß er um die Orthodorie und um die gesunde Theologie sich verdient gemacht. Ebenso die „Saacher Stimmen“ und am allermeisten die Civiltà Cattolica. Ein Versuch Coppingers, nachzuweisen, Kleins Übersetzung sei nicht genau und die Vorhalte der Gegner Heckers träfen nur Kleins Übersetzung, nicht aber Elliotts Buch in englischer Sprache, wurde von der Civiltà entschieden zurückgewiesen.

16. Rom begann aufzuhorchen. Schon der Kampf um das Religionsparlament in Paris hatte zu denken gegeben. Am 14. Oktober 1897 vollzog dessen Verfechter, Abbé Charbonnel, seine Apostasie von der Kirche — ein Fall, der dem Amerikanismus ins Schuldbuch geschrieben wurde²⁶⁾.

In Würzburg wurde die Losung des Amerikanismus mit glühendem Eifer aufgenommen und weitergegeben. — In England erschien im Dezember 1897 in der Contemporary Review ein Artikel über den liberalen Katholizismus, gezeichnet mit dem Namen „Romanus“. Darin war die Kirche aufgefordert, den Fortschritten der Wissenschaft Rechnung zu tragen, den Ge-

²⁴⁾ Houtin, a. a. O. S. 302.

²⁵⁾ Houtin, a. a. O. S. 306. Brief 2. Juni 1898.

²⁶⁾ Il y eut désormais, au compte de l'américanisme le cadavre moral d'un prêtre renégat. Maignen in d. Vérité 5. April 1898. Houtin, a. a. O. S. 264.

denken der Entwicklung anzuerkennen, die kritischen Forschungen über das Alte und Neue Testament und die Dogmengeschichte aufzunehmen — die Arbeiten von Reuß, Kuenen, Wellhausen, Weizsäcker und Harnack! Trotz der tiefsten Unzufriedenheit wollte „Romanus“ nichts von Trennung wissen. Man dürfe die wundervolle Organisation nicht zerschlagen, die sich die Kirche bis zum Vatikanum, dieses eingeschlossen, geschaffen habe; man müsse sich ihrer bemächtigen und sie mit liberalem Geiste erfüllen. Ein neuer Klerus, ein neuer Geist, ein neues Wesen, getragen von der Woge des Amerikanismus!

Allgemein hieß es, eine Kundgebung Leo XIII. stehe bevor; die päpstliche Kundgebung fiel wirklich am 22. Januar 1899. Ein Artikel Brunetières in der Revue des deux Mondes für den Amerikanismus (Oktober 1898), hatte nicht vermocht, sie aufzuhalten; ebenso wenig das Erscheinen Irelands in Rom am 27. Januar 1899. Der Brief Leo XIII., der den Amerikanismus verurteilte, begann mit den Worten: „Testem benevolentiae“ und war gerichtet an Kardinal Gibbons.

17. Die Amerikanisten hatten noch immer gehofft, der Papst werde zu ihren Gunsten sprechen; der modern gerichtete Papst könne sie nicht verleugnen. „La Vie Catholique“ mußte am 29. Dezember zu berichten: „Der mächtigsten Drängereien ungeachtet, hat Leo XIII. sich geweigert, P. Hecker und den Amerikanismus zu verurteilen. Da Kardinal Gibbons über diesen heißen Gegenstand einen wichtigen Brief an Leo XIII. gesendet, wollte der Heilige Vater über die amerikanischen Ideen sich günstig aussprechen. Bei Abfassung dieser Antwort sah aber Leo XIII. den Rahmen der Ideen und des Dokumentes sich weiten. Für uns sozialen, republikanischen und demokratischen Katholiken war das Dokument ausgezeichnet... Die Reaktionäre aller Schattierungen, die Refraktäre aller Länder, die auf das Verdikt Roms wie auf das Signal gewartet, um die Sozialen und Demokraten der ganzen Welt zu vernichten, sahen ihre letzte Hoffnung zergehen.“²⁷⁾

Am 19. Januar 1899 meldete das gleiche Blatt: „La Vie Catholique“ konnte zuerst mitteilen, daß Leo XIII. seinen Brief

²⁷⁾ Barbier, a. a. O. S. 463.

an Kardinal Gibbons nicht bekannt geben werde und wir dauern diesen Verzicht, da der Brief all das billigt, was wir im Amerikanismus billigen. Wever die Lügen, noch die Verleumdungen, noch die Pamphlete, noch die Ränke aller Art siegen — der Anti-Amerikanismus ist geschlagen für immer.“²⁸⁾

Anfangs Januar 1899 brachte der römische „Fanfulla“ eine Analyse des Papstbriefes an Gibbons aus der Feder von Prälat O'Connell. „Der Papst ist uns günstig“, hieß es darin, „und sein Brief an Kardinal Gibbons wird nichts anderes sein, als eine glänzende Genugtuung für den Eifer und die Wärme Amerikas im Kampfe für den katholischen Glauben und die katholische Liebe... Möglich, daß der Heilige Vater in seinem Briefe auch von solchen sprechen wird, die nicht Amerikaner sind — die gewissen Ländern Europas die Grundsätze der Demokratie aufdrängen möchten, während diese doch stufenweise eingeführt und nicht gewaltsam eingepflanzt werden müssen; vielleicht auch wird Leo XIII. in seiner hohen Weisheit vor einer gewissen Überstürzung warnen, die dem katholischen Aufschwung mehr Schaden als nützen würde.“²⁹⁾

Aber diese Hoffnungen der Amerikanisten waren eine Sata Morgana!

18. Papst Leos Brief an Kardinal Gibbons beginnt mit einer *captatio benevolentiae*:

„Wir senden Dir dies Schreiben als Pfand unseres Wohlwollens (*testem benevolentiae*), das Wir Dir, Deinen Mitbischöfen und dem ganzen Volke Amerikas im langen Laufe unseres Pontifikates immerdar bewiesen.“ Der Papst hofft durch diesen Brief „die jüngst entstandenen Mißhelligkeiten zu heben, die zum nicht geringen Nachteil des Friedens das Gemüt, wenn nicht aller, so doch vieler, verwirren“. Die Biographie über Isaak Hecker habe namentlich in ihrer Übersetzung wegen einiger neuen Ansichten über die christliche Lebensführung nicht geringe Kontroversen hervorgerufen.

Und gegen Schluß stehen die Worte: „Hieraus ergibt sich, daß wir jene Anschauungen, die einige unter dem Titel Ameri-

²⁸⁾ Barbier, a. a. O. S. 463.

²⁹⁾ Barbier, a. a. O. S. 461.

kanismus zusammenfassen, nicht billigen können. Wollte man mit diesem Namen nur besondere Charakterzüge des amerikanischen Volkes bezeichnen oder seine Staatsordnung, Gesetze und Sitten, so wäre gewiß nichts dagegen zu erinnern. Aber wenn man jenen Ausdruck gebraucht, um die oben bezeichneten Lehren nicht nur anzudeuten, sondern auch zu beschönigen, kann es dann noch zweifelhaft sein, daß in erster Linie andere ehrwürdigen Brüder, die Bischöfe Amerikas, sie als eine ihrer Person und der ganzen Nation angetane Beleidigung zurückweisen und ächten werden? Denn jener Ausdruck legt den Verdacht nahe, es gebe Leute, welche die Kirche Amerikas sich anders denken und wünschen, als sie sonst überall ist. Nur eine Kirche gibt es und zwar die katholische, eins durch die Einheit der Lehre und Regierung."

3. Kapitel.

Der Amerikanismus als Reformkatholizismus in Deutschland.

1. Eine Welle des Amerikanismus rollte nach Deutschland und empfing hier den Namen Reformkatholizismus. Im deutschen Reformkatholizismus verwoben sich Hecker'sche Ideen mit Fäden aus dem Josephinismus und der Aufklärungszeit; auch enthält er Nachklänge aus dem theologischen Liberalismus vor dem Vatikanum und der nachvaticanischen Opposition. Zweifellos wäre er fecker und erfolgreicher aufgetreten, hätte sein Vetter, der Altkatholizismus, seinerzeit mehr Glück gehabt. Eingedenk dieser lehrreichen Erfahrung und eingedenk der einstigen Warnung Döllingers, haben auch die deutschen Reformer in der Anfangsperiode sich wohl gehütet, ihr Zelt außerhalb der römischen Kirche aufzuschlagen.

An der päpstlichen Unfehlbarkeit hielten sie fest; der 18. Juli 1870 bildete die Grenzscheide zwischen dem Reform- und Altkatholizismus. Die von ihnen für notwendig gehaltenen Reformen wollten sie aus dem Innern der Kirche heraus als deren lebendige Glieder vorbereiten und durch die zuständigen Organe vorgenommen wissen. „Durch diese Auffassung gewinnt der gegenwärtige Reformkatholizismus der Kraus, Ehrhard, Klasen, Bumüller, Wahrmund, Schell und ihre Gesinnungsgenossen eine große

Ähnlichkeit mit dem sog. Staatskatholizismus der siebziger Jahre unter dem preußischen Minister Falk. Jener glaubt wie dieser, unter Beibehaltung der ganzen dogmatischen Entwicklung der römischen Kirche die ultramontan-politischen Bestrebungen derselben ablehnen zu können; es wird ihm auch ergehen wie dem preußischen Staatskatholizismus; er wird wie dieser nach verhältnismäßig kurzer Zeit sang- und klanglos aus dem öffentlichen Leben wieder verschwinden.“¹⁾

Nur die Hauptströmungen des deutschen Reformkatholizismus können hier zur Darstellung kommen. Die Reformbewegung bis in die kleinsten Verzweigungen hinein zu verfolgen, wäre zu umständlich und wohl auch zu heikel; denn häufig ist die Abgrenzung nicht leicht, wo eine Bewegung den rein katholischen Boden verläßt und ins Reformertum abzweigt.

Es ist sogar zweifellos, daß man versucht hat, Äußerungen mit der reformerischen Maske zu belegen, die das nie und nimmer verdienten.

Ich denke hier an die Rede des Jesuitenpaters Grisar am Münchener internationalen Kongreß der katholischen Gelehrten, die von der „Renaissance“²⁾ des Dr. Müller als reformerisch begrüßt wurde und auch von protestantischer Seite eine ähnliche Auffassung erfuhr³⁾. Der Vortrag behandelte: „Ein Anliegen der katholischen Geschichtskritik.“⁴⁾

„Ich möchte zu Ihnen reden“, sagte P. Grisar, „über Hyperkonservatismus in der katholischen Geschichtskritik gegenüber haltlosen religiösen Volksüberlieferungen und zweifelhaften und unechten Gegenständen der öffentlichen Andacht. — Das Thema ist ohne Zweifel ein heikles... Es bedarf dabei nicht erst einer Versicherung meiner warmen katholischen Gesinnung: mein Ordenskleid bürgt für meine Glaubensstreue... Vielfältige

¹⁾ Bischof Weber auf dem fünften internationalen Altkatholikentagkongreß 5.—8. August 1902 in Bonn. *Revue internationale de Théologie* 1902, S. 632 ff.

²⁾ Jahrg. 1902, S. 491—502, 550—556.

³⁾ J. Kübel, *Geschichte des kath. Modernismus*. Tübingen 1909. S. 70.

⁴⁾ Akten des 5. internationalen Kongresses katholischer Gelehrten. 24.—28. Sept. 1910. München 1901.

unverbürgte Traditionen, Wunderberichte und märchenhafte Erzählungen, theils anmutig und poesievoll, theils geschmackloser Art, finden sich um das Leben und die Wunder der Heiligen Gottes, um ihre Reliquien, um ehrwürdige Stätten der Christenheit in ganzen Schichten abgelagert. Aber nicht das allein: Mangel an Kenntniss und Urtheil, ja nicht selten auch menschliche Leidenschaften aller Art, sind eifrig an der Arbeit gewesen, selbst falsche Reliquien und Heiligtümer zu schaffen und der Verehrung des gläubigen Volkes zu unterstieben.“⁵⁾

Und nun führt P. Grisar aus, wie die Zeit der Irrungen mit den biblischen Apokryphen begann, in der Legendenbildung des Mittelalters sich weiter spann, während die großen Gelehrten des Mittelalters an geschichtlichem Sinn, an Tatsachenkritik einen merkwürdigen Mangel zeigten⁶⁾. Besonders wußten zur Zeit der Kreuzzüge die schlauen Orientalen das Verlangen des Abendlandes nach Reliquien auszunützen, indem sie echte, aber auch unechte, höchst bizarre Dinge den Abendländern als Reliquien ausgaben.

„Damals kam auf und ist noch lange in einer Dorfkirche bei Genua gezeigt worden der Schwanz des Esels, auf dem der Heiland seinen Einzug in Jerusalem gehalten. Anderswo bewahrte man den Strick, an dem Judas sich erhängt, die Silberlinge, um die er Jesum verraten, den Sattel eines der heiligen drei Könige, den (Marmor)-Tisch, auf dem Abraham seinen Sohn zu opfern entschlossen war. Da gibt es noch heute Kreuze, die gleich nach dem Tode Christi gemacht sein sollen; während sie ihrer Bauart nach mit Bestimmtheit als das Werk des 13. oder 14. Jahrhunderts anzusprechen sind. Mit Schamröthe habe ich öfters anhören müssen, wenn vor gebildeten Andersgläubigen Geistliche und Sakristane ihre traditionsmäßigen Irrtümer über heilige Dinge der ihnen anvertrauten Gotteshäuser vorbrachten.“⁷⁾

Dann sei die Zeit der Päpste in Avignon gekommen, wo die kirchliche Aufsicht über die Kultusüberlieferung vielerorts fehlte; es kam die Renaissance mit ihrem Hang zu Inschriften, wodurch

⁵⁾ P. Grisar, a. a. O. S. 133—134.

⁶⁾ P. Grisar, a. a. O. S. 135.

⁷⁾ A. a. O. S. 136.

mancher Irrtum gleichsam urkundlich besiegelt und verewigt wurde. Mit dem Kardinal Baronius kam zwar der Geist der Kritik in die katholische Geschichtsschreibung, ohne indes seine volle Wirkung äußern zu können. Denn bei der Furcht vor dem Eindringen protestantischer Ideen, vor dem Radikalismus der philosophischen Aufklärung und der großen Revolution erachtete man es katholischerseits als eine gewisse Ehrenpflicht, alle Außenwerke der christlichen Grundstellung, mochten sie auch tatsächlich unhaltbar sein und den Kern des Glaubens nicht berühren, standhaft zu verteidigen oder wenigstens nicht selbst in sie Breschen zu legen. „Pium est credere“, hieß es.

In vielen Punkten sei man kritischer geworden, aber „es bestehe in der Tat auch heute noch bei frommen Laien, ja unter Geistlichen, namentlich der romanischen Länder, eine starke Abneigung, die Fackel der Kritik in das Dämmerlicht der Sakristei dringen zu lassen“⁸⁾.

Vieles sei da noch zu tun in der Katakombenforschung in bezug auf das Martyrologium und Brevier. „Die Hauptsache ist natürlich, daß die katholischen Gelehrten, mit dem besten kritischen Werkzeug ausgerüstet, sich in eifriger Arbeit bemühen, den Irrtum auszumerzen und das Edelmetall von seinen Legierungen zu scheiden. Größte Vorsicht, sorgsamste Abwägung aller Momente wird bei diesem Prozesse zu beachten sein. Methodisch genau so verkehrt, wie eine urteilslose Hinnahme des historischen Stoffes, wäre seine Verwerfung ohne vollkommen zureichenden, ja zwingenden Grund, zumal die Grenzen der wirklich historischen Erkenntnis enge gesteckt sind. Der Forscher muß vor allem stets im Auge behalten, daß das so beliebte *argumentum ex silentio* ein höchst unzulängliches Beweismittel ist... Die wahren Endergebnisse des wissenschaftlichen Verfahrens aber müssen dann der Welt, dem Volke, zugänglich gemacht werden. Auch dem Volke, meine Herren, denn es gibt keine zwiefache Wahrheit, die eine für den Gelehrten, die eine für das Volk. Jeder hat ein heiliges Anrecht an diesem Gemeingut aller; der geringste Landmann soll an der Wahrheitssonne sich erfreuen.“⁹⁾

⁸⁾ A. a. O. S. 138.

⁹⁾ A. a. O. S. 140.

„Diese Arbeit mag auch nicht immer die gebührende Anerkennung finden, ja es mögen Stimmen unverständigen Übereifers sich erheben, welche die negativen Ergebnisse der Kritik laut als Frevel am Heiligtum brandmarken. Aber das ist gelassen hinzunehmen. Die Wissenschaft muß sich den Stürmen des Lebens aussetzen, und nicht, wie eine nervenschwache Frau bei Widerspruch scheu zurückweichen. Hehr steht das Ziel vor uns. Es gilt mitzuwirken an dem großen Bau katholischen Lebens. Es ist kein Neubau, sondern wie in unsern schönen romanischen und gotischen Gotteshäusern Töpsel und Barock ihre Spuren hinterließen, so sehen wir auch den hohen geistigen Dom der Kirche hier und da überkleidet mit unedler Zutat. Diese heißt es beseitigen. Legen wir Hand an! Das Licht aller göttlichen und menschlichen Wahrheit soll die Hallen des Domes durchfluten!“¹⁰⁾

3. Ein eigentlicher Vorkämpfer des Reformkatholizismus war Prof. Hermann Schell (1850—1906), weniger in seinen größeren dogmatisch-apologetischen¹¹⁾, als in seinen kleineren Schriften.

Zuerst gab er der Inferioritätsklage lebhaften Ausdruck. Laut wogte damals der Streit um dieses Schlagwort, unter dem man die geringe Anteilnahme der Katholiken an Deutschlands kulturellem und wissenschaftlichem Leben verstand. Auch hatte die Entlarvung des Betrügers Leo Taxil mit seiner mystischen Diana Vaughan und dem Teufel Bitru viele mit Trauer und Schrecken erfüllt über die Geistesrichtung mancher Kreise, die eine solche Schädigung der Ehre des katholischen Namens möglich werden ließ. Hier setzte Schell ein.

¹⁰⁾ A. a. O. S. 142.

¹¹⁾ Seine Dogmatik (1889—1892), seine Schriften überhaupt, empfangen ihr besonderes Gepräge von seinem eigenartigen Gottesbegriff. Schell faßt Gott als *causa sui*, als Ursache seiner selbst, als schlechthinigen Tatwillen, der sich selbst hervorbringt. Daraus ergaben sich unkatholische Folgerungen in der Lehre von der Sünde, vom Werke Christi und der ewigen Vergeltung. Auch seine Überspannung der Geistigkeit und Aktivität im religiösen Leben hatte hier ihre Quelle. Zur begeisterten Aufnahme der amerikanistischen Tugendlehre wurde er hingerrissen durch seinen Gottesbegriff. Dieser aber zeigt im Grunde eine bedenkliche Verwandtschaft mit der Werdephilosophie Hegels. Vergleiche übrigens Dr. Frz. Xaver Kiesel, Die Stellung der Kirche zur Theologie von Hermann Schell. Paderborn 1908, S. 117 ff.

Die „Münchener Neuesten Nachrichten“ hatten geschrieben¹²⁾: „Die Katholiken werden trotz aller Deklamation mit mathematischer Sicherheit allmählich aus den bedeutenderen und einflussreicheren Stellen des Geistes- und Erwerbslebens der Nation verdrängt werden. Sie werden zunächst verarmen und infolge dieser Verarmung werden sie immer weniger in der Lage sein, ihre Kinder in höhere Schulen zu schicken. Das bereits bestehende Mißverhältnis wird sich noch steigern, schließlich wird kein Mahnruf mehr helfen, da die Mittel fehlen, ihm Folge zu leisten.“

Schell weiß wohl, daß die Ursache, wenigstens die nächste Ursache der vielbesprochenen (aber keineswegs allseitig und schlechthin zugegebenen) Inferiorität in äußeren Verhältnissen, in der Säkularisation der zahlreichen geistlichen Stifter, im Zusammensturz des alten Reiches oder der geistlichen Staaten, im Vorwiegen protestantischer Regierungen gesucht wird. Allein diese Antwort genügt ihm nicht; er sucht nach tieferen Gründen. „Wahrhaft lebendige und emporstrebende Geistesmächte [werden] auch durch ungünstige Verhältnisse, wie sie im Anfange des Jahrhunderts bestanden, nicht gehemmt, sondern gerade zu stärkerer Kraftentfaltung angeregt und herausgefordert.“¹³⁾

Übrigens habe der Katholizismus sowohl in Deutschland als in Frankreich gerade nach der Säkularisation einen solchen Fortschritt der wissenschaftlichen Vertiefung und Bereicherung der Theologie erzielt, der sicher all dem weit überlegen war, was die Säkularisation hinweggesegelt. Die Theologie des 17. und 18. Jahrhunderts habe nichts hervorgebracht, was an Tiefe und Ausdehnung dem zu vergleichen wäre, was die Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland, Frankreich und Italien leistete. Auch sei es auffallend, daß der Katholizismus vielfach die Stütze des Laientums in dem Maße verliere, als die katholischen Laien in höhere Kreise und Stellungen aufsteigen, während der Protestantismus damit fast überall Förderung gewinne¹⁴⁾. „Liegt ein Grund dieser unbestreitbaren Tatsache

¹²⁾ 1896, Nr. 167.

¹³⁾ Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes. 6. Aufl. Würzburg 1897. S. 14. Motto: „Wenn wir uns selber richten, so werden wir nicht gerichtet.“ 1. Cor. 11, 31.

¹⁴⁾ A. a. O. 14, 12.

vielleicht darin, daß auf katholischer Seite die religiöse Inanspruchnahme der eigenen Vernunft und Persönlichkeit behufs Vermittlung der übernatürlichen Lehren und Lebensziele mit der natürlichen Ordnung allzusehr zurückgedrängt und auf einfach bereitwillige Hinnahme und gehorsame Ausführung herabgesetzt wird?“

4. Von diesem Punkte aus erklärt Schell auch die geringe Widerstandskraft gewisser katholischer Kreise gegen die Wahngebilde des Aberglaubens, wie sie Leo Taxil, bzw. Gabriel Jogand-Pagès und seine Helfershelfer seit zwölf Jahren weiten Kreisen mit Erfolg anzubieten vermochten. „Dieser große literarische Erfolg wäre dieser betrügerisch erdichteten Satansmythologie nicht zuteil geworden ohne die Gewöhnung der Geister an allzu große Empfänglichkeit für die mannigfachen Formen und Erzeugnisse des frommen Aberglaubens.“¹⁵⁾ „An der anti-freimaurerisch-satanologischen Mythologie Leo Taxils hat es sich erprobt, welche theologische Grundrichtung den Katholizismus in seinem Ansehen gefährdet, und welche sein christliches und vernünftiges Wesen, seinen göttlichen Logos und Geist zu wahren versteht. Wer hat die Probe bestanden und wer nicht?... Wer und wessen Theologie hat es überhaupt möglich gemacht, daß ein großer Teil des Klerus und des Volkes solchen Aberglauben und mythologischen Aberwitz als ernstlichen Gegenstand der Erwägung in Frage zieht?“¹⁶⁾

Diese Fragen kehren ihre Spitze gegen die Jesuiten. „Mein Angriff geht keineswegs gegen den Jesuitenorden selber, er gilt nur der Gefahr seiner einseitigen Vorherrschaft in den kirchlichen Kreisen und der objektiven, in der Logik der Sache selber liegenden Wirkung seines (molinistischen) Gottesbegriffes und seiner theologischen Richtung, welche eben der ganzen Auffassung der Religion und seelsorglichen Behandlung der Religion ein Eigentümliches Gepräge von Mikrologie geben, und meines Erachtens zu Erscheinungen führen, welche von aktuellem Interesse sind... Was von unserer Seite zur Warnung und Aufklärung gesagt wird, trägt uns ja gewöhnlich nur Zweifel an der kirchlichen Korrektheit

¹⁵⁾ A. a. O. S. 5.

¹⁶⁾ A. a. O. S. 99, 101.

ein: erst wenn ein Jesuit oder Germaniker es auch sagt, dann gilt ein Gedanke etwas.“¹⁷⁾

5. Die ganze Broschüre war ein Angriff auf den romanisierten „Vulgärkatholizismus“; diesem gegenüber schildert er den Idealkatholizismus und verlangt: geistige Diät und Hygiene der Katholiken, die theologische und praktische Handhabung der Religion in neuem Geiste, Bruch mit der Kasuistik. Im besonderen betont er: stärkere Berücksichtigung der katholischen Laien, der Gebildeten, des modernen Denkens; freie selbständige Entwicklung der theologischen Wissenschaften an Universitäten, nicht in den Seminarien; steten Kampf gegen alles Phantastische, Anthropomorphe und Anthropopatische im Gottesbegriff. Der Kirche beläßt er nur eine geistige Autorität; von Mitteln der äußeren Zucht will er nichts wissen, eifert gegen eine Richtung, die das Christentum im Gehorsam gegen die Kirche aufgehen lassen wolle. Die Autorität des kirchlichen Lehramtes sucht er, abgesehen von der Unfehlbarkeit, möglichst zu schmälern. Endlich nennt er die neun Hindernisse, die nach dem Urteil des Kardinal Manning dem Vordringen des Katholizismus in die moderne Gesellschaft entgegenstehen und die im Leben Mannings von Purcell erstmals der Öffentlichkeit mitgeteilt wurden. Schell begleitet die Auslassungen des Kardinals mit Kommentaren.

6. Inzwischen war in Frankreich durch die Übersetzung von P. Heegers *Leben der Amerikanismus* aufgetaucht. Schell beeilte sich, die Grundgedanken desselben in einer neuen Schrift¹⁸⁾ vorzutragen: „Ich predige,“ so ruft Schell mit Bischof Irelands Worten aus, „ich predige den neuzeitlichen Kreuzzug, den herrlichsten aller Kreuzzüge; um Kirche und Neuzeit innig zusammenzubringen; im Namen der Menschheit, im Namen Gottes!... Die wahre Frömmigkeit ist der tatkräftige Kampf gegen die Übelstände... Der Grundzug des neuzeitlichen Geistes ist die entschlossene Anerkennung der Kräfte und Rechte der Natur!... Die Religion der Neuzeit ist Arbeit und Humanismus.... Der Konservatismus ist ein besonderer Name für Apathie — totes

¹⁷⁾ A. a. O. S. 113, 199.

¹⁸⁾ Die neue Zeit und der alte Glaube. Eine kulturgeschichtliche Studie. Würzburg, Höbel 1898. 2. Aufl.

Holz!... Die Achtung vor dem Herkommen, die als Ursache der Überlegenheit und fast sogar als Tugend galt, ist in vieler Hinsicht eine Schwäche, ein Mangel, eine Ursache der Rückständigkeit und der Minderwertigkeit geworden; die passiven Tugenden, welche die Ehre eines Zeitalters bilden, in dem man nur dem Geleise zu folgen brauchte, müssen allenthalben vor den aktiven Tugenden zurücktreten... Jetzt ist keine Zeit für eine zaghafte und weltflüchtige Tugend... Die Religion, deren wir heutzutage bedürfen, besteht nicht im Absingen schöner Antiphonen in den prachtvoll geschmückten Chorstühlen der Dome, während die Schiffe leer bleiben und die Welt draußen an geistigem und sittlichem Nahrungsmangel verschmachtet.“¹⁹⁾

7. Indem Schell in dieser Weise mit ausdrücklicher Berufung auf P. Hecker, Ireland und Abbé Klein die Demokratie, die natürlichen und die aktiven Tugenden im scharfen Unterschied von den übernatürlichen und passiven Tugenden betonte, hatte er nicht vergessen, auf nationale Ausgestaltung des Christentums zu dringen: „Wie die Weisen aus dem Morgenlande, sollen die Völker dem prophetischen Ideal zufolge an der Krippe des Herrn mit dem Besten und Vorzüglichsten erscheinen, was auf ihrem eigentümlichen Grund und Boden gewachsen ist, was ihre eigenartige Geisteskraft im Dienste des Christentums und der ewigen Güter hervorzubringen imstande war: als treue und tüchtige Knechte, die mit dem Talent ihres Herrn gewuchert haben, als tatkräftige Geister, nicht aber als geistige Eunuchen, die zu unfähig, oder träge, oder bedientenselig waren, um ihre geistige Eigenart in christlichem Sinn fruchtbar zu machen und übernatürlich zu verklären, die darum ihre nationale Charakterlosigkeit mit dem Prunk geliehener Gaben verdecken und den Ruhm anspruchsloser Süßigkeit als ihre Auszeichnung unter den Thronassistenten des Messias Königs erstreben. Es ist ein Wahn, wie die prophetischen Bilder deutlich erkennen lassen, das katholische Prinzip einer übernatürlichen Steigerung und Vervollkommenung des religiösen Geistesleben durch unselbständige Nachahmung fremden Wesens verwirklichen zu können. Das katholische Prinzip verlangt nicht, daß alles in der Religion romanisch oder mit-

¹⁹⁾ A. a. O. S. 1—14.

te alterlich werde, sondern es verlangt, daß jede Nation christlich werde, und zwar mit ihrem eigenartigen geistigen Wesen und nicht etwa durch Verleugnung desselben, gerade wie die Männlichkeit und Weiblichkeit, wie die eigentümlichen Standesaufgaben in der übernatürlichen Ordnung ihre Verklärung und nicht ihre Schwächung finden sollen.“²⁰⁾

8. Abschließend mit einer Polemik gegen Domkapitular Dr. Höhler, der gegen Schells „Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes“ eine Kritik geschrieben hatte, formulierte Schell seine Reformvorschläge folgendermaßen²¹⁾:

1. Kräftigere Inangriffnahme der wissenschaftlichen Forschung auf allen Gebieten, gehoben von der Zuversicht, daß die gründliche vorurteilsfreie Forschung nichts finden kann, weder in der Philosophie, noch in der Natur, noch in der Geschichte, was mit der katholischen Glaubenslehre im Widerspruch stünde. In Wegfall kommen soll das gehässige Delatorientum, jener fanatische Eifer für die eigene Schulmeinung, jenes Spiel mit den Worten kirchlich und unkirchlich. Nur wenn einem die Schultradition über die Wahrheit geht, wird man gegen neue Gedanken das Mißtrauen der Autoritäten zu erregen bemüht sein.

2. In Wegfall kommen soll die Entwicklung der theologischen Unterrichts-, Bildungs- und Erziehungsverhältnisse in der Richtung zum französisch-romanischen System der vollständigen Absonderung der Priestertumskandidaten mit all den Folgen dieses Systems.

3. Der Weltklerus soll in Wissenschaft und Seelsorge zu einer größeren Selbständigkeit erhoben werden und dadurch auch jenen Bedürfnissen der gebildeten Stände und der germanischen Geistesanlage gerecht werden, für welche die Orden nicht genügend Verständnis und Geschicklichkeit entwickeln können.

4. In Wegfall kommen soll nicht die Muttergottesverehrung, nicht die Innigkeit und der Eifer, mit der sie im katholischen Geiste gepflegt wird, auch nicht Rosenkranz und Litanei! O nein! Aber vor allem das Allererste und Notwendigste: die unmittelbare

²⁰⁾ Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes. S. 74.

²¹⁾ Die neue Zeit und der alte Glaube. S. 149—160.

Beschäftigung mit Gott und seinen lebendigmachenden Geheimnissen, mit seinen Vollkommenheiten, mit seinen Werken und Taten — in Predigt und Volksandacht! Auch die Marienverehrung darf die unmittelbare Gottverehrung nicht beeinträchtigen! Fern sei es von mir, den dreieinigen Gott gegen Maria auszuspielen: denn das wäre nicht katholisch; aber noch weniger darf man Maria gegen Gott ausspielen; denn das wäre nicht christlich! Hat der Katholizismus etwa in der Marien- und Heiligenverehrung, in der Bilder- und Reliquienverehrung, in Rosenkränzen, Wallfahrten und Zeremonien seinen Schwerpunkt? Ist das Vaterunser protestantisch; das Ave Maria um so katholischer, je mehr es vom Vaterunser getrennt wird? Was naturgemäß die Peripherie der Religion bildet, kann und darf niemals zur Mitte und zur Hauptsache werden.

5. Der Klerus und die katholischen Laien sollen sich von den philanthropischen Bestrebungen der gebildeten Stände, also der liberalen, akatholischen oder auch katholikenfeindlichen Kreise nicht fernhalten, bei aller Festhaltung der eigenen Glaubensüberzeugung. Damit soll keineswegs dem Indifferentismus und der falschen Aufklärung das Wort gesprochen sein. Übrigens habe es auch in der Aufklärungszeit viele ernstgesinnte Geister gegeben, die aus tiefer Hingebung für Glauben und Kirche die Heilung der Übelstände mit den Mitteln der Aufklärung versuchten: „es sei nur der unermüdliche und tiefreligiöse, aber vielverdächtige Wessenberg genannt.“

Im Geiste der Bergpredigt und der Evangelien, nach dem Vorbilde der Apostel und Propheten seien die Grundwahrheiten des Christentums — Gott, Sittlichkeit, Unsterblichkeit — entschieden zu betonen, nicht aber jene äußeren Gebräuche, in deren demonstrativer, aufdringlicher Pflege manche gegenwärtig das Wesen des Katholizismus finden wollen, — allerdings nur, um ihn vielen ernstreligiösen Kreisen mehr oder weniger zu verleiden.

9. Sehr verübelt wurde eine Studie Schells: „Die Kämpfe des Christentums“²²⁾. Es befindet sich darin der Satz: „das Christentum hat in diesem Riesenkampf [mit dem Hellenismus,

²²⁾ „Türmer“, III. Jahrg. 1901. Heft 12. Abgedruckt in „Schells kleinere Schriften, von Dr. Karl Hennemann, Paderborn. S. 335—343.

Islam und Monismus] drei große Konfessionen aus sich geboren: den Arianismus, das byzantinische Kirchentum, den Protestantismus..., in denen dasjenige, was dem Gegner seine Kraft und Würde gab, innerhalb des Christentums selbst eine grundsätzliche, wenn auch einseitige Ausgestaltung erfuhr.“ Vom Protestantismus heißt es: „Der Protestantismus ist die grundsätzliche Erklärung, die Religion sei Sache der Persönlichkeit... Der Protestantismus ist die Ausprägung des Christentums als der religiösen Aufgabe, welche die subjektive Persönlichkeit des einzelnen unmittelbar mit Christus zu erledigen hat, mit Ablehnung aller kirchlichen Verwaltung und Autorität.“²³⁾ Darob von einem anonymen Theologen in der „Salzburger Kirchenzeitung“ angegriffen, suchte sich Schell ebendort zu verteidigen²⁴⁾.

10. Der reformerische Vorstoß, wie er in den zwei Broschüren Schells zutage trat, machte großes Aufsehen und rief einer scharfen Gegenbewegung. Man warf ihm vor, daß er mit seinen Anklagen das Ansehen der Kirche vor aller Welt geschädigt, ungleich mehr als es durch den Leo Taxil-Fall geschehen. Das Schlimmste liege in den Nebentönen, die in seinen Schriften mitklingen, in dem, was hereinspiele und worauf Schell hinüberspiele, — nicht in dem, was er eigentlich sage²⁵⁾. Dr. Commer schreibt: „Daß sowohl in diesen Reformgedanken [Schells] wie in den übrigen Werken dieses Autors Wahrheiten enthalten sind, haben die Gegner immer anerkannt. Aber das durfte sie nicht hindern, die schweren Mängel, woran Schells Reformversuche leiden, ernst zu tadeln... Trotz aller vorsichtigen Klauseln [wird] die Autorität des kirchlichen Lehramtes herabgesetzt und die Bedeutung der Kirche selbst eingeschränkt, ihren Organen aber werden die schwersten Vorwürfe gemacht. Jene Schriften müssen daher, abgesehen von der irrtümlichen Auffassung vom Wesen der Kirche, geradezu als injuriös gegen dieselbe und als die Pietät tief verletzende bezeichnet werden“²⁶⁾.

²³⁾ A. a. O. S. 335—341.

²⁴⁾ Nr. 89, 90, 94, 101. Jahrg. 1902.

²⁵⁾ Dr. Carl Braun, Dompfarrer in Würzburg. „Distinguo“. Mainz 1897. S. 39 u. 87.

²⁶⁾ H. Schell und der fortschrittliche Katholizismus. Von Prälat Dr. Ernst Commer. Wien 1908. 2. Aufl. S. 138.

11. Der Ausdruck „Reformkatholizismus“ stammt von Dr. Jos. Müller, der zugleich Gründer und Herausgeber der Zeitschrift „Renaissance“ war²⁷⁾. Sein Programm bot er zuerst in der Schrift: „Der Reformkatholizismus die Religion der Zukunft“²⁸⁾. Zur Charakteristik zitieren wir:

„Die Frage der Reform ist in der katholischen Welt zur brennenden geworden. Sie läßt sich weder mehr totschweigen noch totschlagen. In Amerika hat ein hervorragender Kirchenfürst sich an die Spitze der Bewegung gestellt, in Deutschland hat der Würzburger Universitätsrektor Dr. H. Schell die weckende Stimme erhoben. Auch Schreiber dieses hat schon vor Schells epochemachender Schrift in seinen Werken wie in Tageblättern Reformgedanken in ganz ähnlicher Weise angeregt, hat auch Zustimmung von allen Seiten gefunden, ist aber anderseits auf Befeindung von geradezu infernaler Bosheit gestoßen. Es bedurfte der gewichtigen Stimme des Würzburger Rektors, um ein größeres Publikum für die Bewegung zu interessieren... Ich habe es unternommen, die Grundessenz der Apologetik in möglichster Kürze hier vor auszuschicken, woran sich dann die reformatorischen Gesichtspunkte anreihen. Ich bemerke noch, daß das Gebotene auf eigenem, intensivem Studium beruht und nach den allerneuesten Forschungen gearbeitet ist... Es wird an der Zeit sein, die Reformkatholiken mit in Rechnung zu setzen, wenn man von der katholischen Kirche spricht. Sollte unsere Zahl zu gering erscheinen, so dürfte zu bedenken sein, wie wenig Ermutigung neue Ideen eben finden, wie wenige also den Mut finden, mit ihren Herzensgedanken hervortreten; es darf ferner auch wohl gemahnt werden, statt auf die Zahl, auf die Qualität zu blicken; denn sagt Erzbischof Ireland, man muß manchmal die Wahrheit reden selbst auf Kosten der Bescheidenheit.“²⁹⁾

Im zweiten Teil schildert Müller die Lage des Protestantismus und Katholizismus. Als Gründe für das stärkere Anwachsen der protestantischen Bevölkerung nennt er ethnologische, politische, soziale (Zölibat, spätere Eheschließung der Alpenbewohner). Der „Badische Beobachter“ hatte die sogenannte Inferiorität der Katho-

²⁷⁾ München 1900—1907.

²⁸⁾ Würzburg 1899.

²⁹⁾ A. a. O. S. VI—VII.

liken damit erklären wollen, daß die Katholiken Flachköpfe, die Protestanten Langköpfe seien. Müller lacht über diesen Hochmut im protestantischen Lager und hält dann mit der Reformation, die weder im religiösen, noch im moralischen, noch im mystischen Element groß sei, eine allerschärfste Abrechnung³⁰⁾. Das Hauptbollwerk der Rückständigkeit erblickt Müller in der Scholastik³¹⁾. Seine Desiderata lauten auf Anschluß an die moderne Philosophie und Theologie, auf Benützung der Universitäten von Seite des Klerus, auf die Wiedereinführung der Synoden für den Seelsorgeklerus, auf stärkere Heranziehung der Laienwelt zum Kirchenregiment, intensivere Verbreitung der heiligen Schrift unter dem Volke, Vermeidung aller Gehässigkeit in der Polemik gegen die Gegner im fremden und im eigenen Lager, Annäherung an das Empfinden der Gegenwart auf allen Gebieten³²⁾.

12. Diese Desiderata verdichteten sich zu einem förmlichen Programm der Reformkatholiken, das zuerst in der „Renaissance“ erschien³³⁾. Ein ähnliches Programm wurde in der Zeitschrift „Das Zwanzigste Jahrhundert“ aufgestellt³⁴⁾. Sie war das Organ der „Kraus-Gesellschaft“, welche 1904 in München entstand, wie auch der Verein „Renaissance“; beiden Vereinen vorausgegangen war der „Katholische Reformverein München“, entstanden 27. März 1902 ebenfalls in München, unter der Vorstandschaft von Dr. Jos. Müller; wie denn überhaupt diese Stadt den Mittelpunkt der Reformagitation bildete. In der Münchener Harlust hatte am 20. Oktober 1902 auch die „Reformversammlung gebildeter Katholiken“ getagt, bei der Herm. Schell die Hauptrede hielt. Das Reformprogramm des „Zwanzigsten Jahrhunderts“ erschien neubearbeitet unter dem Titel: „Was wir wollen“³⁵⁾.

³⁰⁾ A. a. O. S. 50—64.

³¹⁾ A. a. O. S. 64 ff.

³²⁾ A. a. O. S. 77—96.

³³⁾ 1903, S. 356 ff.

³⁴⁾ 1904, S. 342. Diese Zeitschrift war entstanden aus: „Das XIX. Jahrhundert (früher „Freie deutsche Blätter“), herausgegeben von den Priestern Dr. Franz Klassen in München und Dr. Johannes Bumüller in Augsburg.

³⁵⁾ Nach dem Zwanzigsten Jahrhundert neu bearbeitet vom St. Bernhardsverlag. München 1904.

Darin wird beteuert: „So weit sind wir den Kinderschuhen schon längst entwachsen, um zu wissen, wie unzuverlässig, aber auch wie aussichtslos es wäre im kirchlichen Leben, irgend etwas ohne oder gegen die kirchliche Autorität ändern zu wollen.“³⁶⁾ Die Reformer wollen kluge Berücksichtigung der von Gott selbst respektierten Freiheit des einzelnen, das ungehemmte Recht der Kritik, Beschränkung des Index und der kirchlichen Approbation für Druckwerke, Kulturfreundlichkeit, Modernität im Staatsleben, religiösen und nicht politischen Katholizismus, absoluten Verzicht auf den Kirchenstaat, religiösen Nationalismus, deutsche Gesänge bei der heiligen Messe, der Vesper- und der Abendandachten und andern liturgischen Verrichtungen, Milderung der religiösen Gegensätze. Außerdem gestatten sie sich ergiebige Ausfälle gegen das Denunziantentum, die Zentrumsprelle und die Jesuiten³⁷⁾.

13. Einige dieser Reformvorschläge finden sich auch in Ehrhards Werk: „Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit.“³⁸⁾ Seinen zahlreichen Kritikern P. A. Rösler, Dr. Braun, Professor Schrörs, Prof. Einig, P. Blöcher, Prof. Suchs, Prof. Hiptmair, P. M. Hofmann erwiderte er in der Schrift: „Liberaler Katholizismus? Ein Wort an meine Kritiker.“³⁹⁾ Besondern Anstoß hatte seine Auffassung des Syllabus, als von einer nur zeitgeschichtlichen Erscheinung und Tragweite, erregt; auch seine Ratschläge für Abstriche am kirchlichen Leben der Gegenwart, für Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen an der Kirche wurden herb kritisiert und wohl von manchen radikaler gedeutet, als sie gemeint waren. Ein Reformer nach Art der Münchener zu sein, lag Ehrhards Absicht fern.

14. Unter den Münchener Reformern, die als solche schriftstellerisch wirkten, war Dr. Jos. Müller in bezug auf das Dogma am wenigsten anfechtbar; aber trotz seiner Begabung wußte er doch wenig Freunde zu gewinnen, stieß durch sein scharfes, von ausgeprägtestem Selbstbewußtsein nicht freies Wesen ab und machte sich endlich in München unmöglich. Ende 1907 wurde Müller vom Ordinariat München wegen bösen und grundlosen Behaup-

³⁶⁾ A. a. O. S. 9.³⁷⁾ A. a. O. S. 12, 17, 23, 27, 32, 33, 35.³⁸⁾ Stuttgart und Wien 1902.³⁹⁾ Stuttgart und Wien 1902.

tungen über den verstorbenen Regensburger Erzbischof Senestrey aus der Diözese München ausgewiesen, worauf er in seine Heimatdiözese Bamberg zurückkehrte. Um Müllers Reformdrang psychologisch zu würdigen und das ganze Wirken des Mannes milder zu beurteilen, darf man seinen Lebensgang, den er in einer eigenen Schrift geschildert hat, nicht außer acht lassen⁴⁰⁾.

15. Der heimliche Marschall der Reformer war in der ersten Zeit Prof. Fr. H. Kraus (1840—1901). In ihm schien der Geist Rosminis⁴¹⁾ und Montalemberts fortzuleben; überall fand er am heutigen Kirchenregiment Runzeln und Wunden, die er in den „Tanossa- und Spectatorbriefen“ der „Allgemeinen Zeitung“ ohne Rücksicht bloßlegte. Unermüdlich kämpfte er gegen den Ultramontanismus bzw. den politischen Katholizismus, d. h. gegen das Zerrbild, welches er sich davon gemacht. Dem Ultramontanismus, als dessen spiritus rector er den Jesuitismus bezeichnete, sind nach Kraus immer überall folgende fünf Merkmale zu eigen gewesen, die man geradezu den Katechismus dieses Systems nennen könne:

1. Ultramontan ist, wer den Begriff der Kirche über den der Religion setzt.
2. Ultramontan ist, wer den Papst mit der Kirche verwechselt.

⁴⁰⁾ Das Leben eines Priesters in unsern Tagen. Selbstbiographie mit dem Porträt des Verfassers. Von Dr. Jos. Müller. München 1903. Augsburg (Campert) 1904. Die Schrift ist gewidmet: „Der einstigen Schülerin, nunmehrigen Freundin und treuen Teilnehmerin an seinem Geschick Frau Dr. Elise Hein in Nürnberg.“

⁴¹⁾ Kraus spiegelte sich gerne in Rosmini. Als eine befreundete Seite für Rosminis Bild und für ihn selbst Blumen verehrt hatte, dankte er mit folgenden Strophen:

— — — — —
 „Die bleiche Todesblume steht uns beiden:
 Sie schickt sich für den großen Denker dort,
 Sie paßt für mich; du weißt es, an uns beiden
 Beging die gleiche Zeit den gleichen Mord.
 Ich folg' ihm bald — du aber wirst bewahren
 Den beiden Toten deinen treuen Sinn;
 Du hast von jenem erst durch mich erfahren,
 Erfährst durch ihn erst, wer ich war und bin.“

Dr. Ernst Hauviller, Franz Xaver Kraus. Ein Lebensbild aus der Zeit des Reformkatholizismus. 1904, S. 145.

3. Ultramontan ist, wer da glaubt, das Reich Gottes sei von dieser Welt und es sei, wie das der mittelalterliche Kurialismus behauptet hat, in der Schlüsselgewalt Petri auch weltliche Jurisdiktion über Fürsten und Völker eingeschlossen.
4. Ultramontan ist, wer da meint, religiöse Überzeugung könne durch materielle Gewalt erzwungen oder dürfe durch solche gebrochen werden.
5. Ultramontan ist, wer immer sich bereit findet, ein klares Gebot des eigenen Gewissens dem Anspruche einer fremden Autorität zu opfern⁴²⁾.

Den Ultramontanen, oder wie er sie zu nennen liebte, der „Sekte der Pharisäer“⁴³⁾, gegenüber warf Kraus den „religiösen Katholizismus“ als Banner auf und schenkte damit den Reformern ihr eigentliches Feldzeichen, ihr Feldgeschrei. Es sollte damit jede Beziehung zwischen Religion und Politik, zwischen Kirche und Staat abgelehnt werden, und diesem Schlagworte vor allem galt es, wenn die reformerischen „Freien deutschen Blätter“ in einem Nachruf auf Kraus gelobten: „Wir werden Kraus nicht sterben lassen.“^{43a)}

Dieses Pathos gegen den Ultramontanismus werden aber jene selbst finden, die erwägen, daß Kraus kirchenpolitisch außerordentlich tätig war, und daß seine Tätigkeit nicht immer darauf gerichtet war, die Freiheit der Kirche dem Staate gegenüber zu verteidigen.^{43b)} Geradezu rätselhaft ist die Haltung der Reformen und Modernisten, die mit der Flagge des „religiösen Katholizis-

⁴²⁾ Hauviller, a. a. O. S. 100. Ähnlich Schnitzer: Katholizismus und Modernismus. 1912. S. 8 ff. — Ein wenn möglich noch schlimmeres Zerrbild des Ultramontanismus gibt Dr. L. Wahrmond: Ultramontan. 1908. Dagegen vergleiche man Dr. Carl Eberle: Der Ultramontanismus in seinem wahren Sinne. 1904. Heiner: Syllabus. 1905.

⁴³⁾ „Cui pharisaeorum secta semper in odio fuit — die Sekte der Pharisäer war ihm stets verhaßt“, sagt Kraus von sich in seiner Grabinschrift. Hauviller, a. a. O. S. 127.

^{43a)} Das Neue Jahrhundert 1911, S. 39. F. H. Kraus: Cavour. 1902. S. 94.

^{43b)} Kraus, Mitverfasser der Coblenzer Laienadresse vom Jahre 1869, war mit der Konzilsopposition eines Sinnes. Im Winter 1869/70 erhielt er von ihr in der Villa Grazioli in Rom auf Veranlassung Lord Actons

mus" sich zu decken suchen, und im gleichen Augenblick in die Reichstagswahlen 1912 durch einen heftigen Wahlaufbruch sich einmischen, wie es die „Kraus-Gesellschaft“ getan. Sie wollten damit nur zur Niederwerfung des Zentrums Hand bieten und so die Religion von der Politik erlösen? Die Modernisten sagen so. Aber wem es mit dem religiösen Katholizismus ernst ist, der greift nie, um seine Ziele zu erreichen, zum Mittel der Politik und ruft nicht den Staat an, damit er durch seine Macht die Kirche bekämpfe. Selbst der Teufel darf nicht durch Beelzebub ausgetrieben werden!

Das katholische Dogma wollte Kraus indessen nicht angestastet wissen. Sein Testament schließt mit den Worten: „Ich sterbe, wie ich gelebt, als meiner Kirche bis in den Tod ergebener Sohn. Habe ich etwas gedacht, was ihrem und Christi Geist zuwider wäre, so sei es hiermit zurückgenommen und all mein Tun und Lassen sei dem Urteile der katholischen Christenheit unterstellt.“ In der selbstverfaßten Grabinschrift nennt er sich: „Der katholischen Kirche ergebenster Sohn — Ecclesiae catholicae filius deditissimus.“⁴⁴⁾ Wir glauben daher, Kraus würde die heutige, durchaus modernistische Kraus-Gesellschaft nicht als seine Jüngerschaft erkennen.

16. Die erfolgreichste Einsprache gegen den Reformkatholizismus erfolgte durch Dr. Paul Wilh. v. Keppler, Bischof von Rottenburg⁴⁵⁾. Er hielt über die ‚Reformsimpel‘ strenges Gericht „Wir hoffen zu Gott, daß die moderne Zeit uns nicht zu den Reformjuden und Reformtürken auch noch Reformkatholiken beschert.“⁴⁶⁾ Die heutigen Reformer führen das Schlagwort ‚religiöser Katholizismus‘ im Munde; aber tatsächlich lassen sie das Religiöse beiseite und machen in Kultur und Politik... Man gibt ferner vor, den Katholizismus bloß von seiner kulturellen Seite ins Auge fassen zu wollen, im Absehen von der innerkirchlichen und innerreligiösen Seite desselben. Das ist unmöglich. Als religiöser Faktor wirkt der Katholizismus zugleich

den Auftrag, Schritte zu einer Intervention in München und Paris zu unternehmen. Hauviller a. a. O. S. 80.

⁴⁴⁾ Hauviller, a. a. O. S. 124, 127.

⁴⁵⁾ Wahre und falsche Reform. Freiburg 1903.

⁴⁶⁾ A. a. O. S. 23.

kulturbildend und kulturfördernd im höchsten wahrsten Sinne; seine kulturbildende Kraft läßt sich von seiner religiösen Lebenskraft gar nicht trennen, läßt sich nur mit ihr steigern. Religion ist die höchste Kultur. Dies übersehen jene Reformer.“⁴⁷⁾

„Der gemeinsame Fehler aller falschen Reformer ist der Rationalismus. Ihr zweites Wort ist immer Bildung, Wissen, Kultur, Wissenschaft. Nun sind das ja wichtige und notwendige Dinge — soweit sie nicht in verkehrter Weise betrieben werden. Aber wo es sich um eine religiöse Reform handelt, sind sie natürlich nur von sekundärer Bedeutung. Die Meinung, daß Verstandesbildung und Wissensbildung von selbst eine Verbesserung des Charakters bringe, wird durch die Erfahrung Lügen gestraft. Solche Meinung widerspricht aller Geschichte. Kant sagt: ‚Wir sind in hohem Grade durch Kunst und Wissenschaft kultiviert, wir sind zivilisiert bis zum Überlästigen; . . . aber uns schon für moralisiert zu halten, daran fehlt noch viel.“⁴⁸⁾

„Die Reform, die ihnen vorschwebt, ist eine Bildungsreform, ein ‚Bildungskatholizismus‘, ihre Sorge gilt den Gebildeten. Die Forderung, wie das katholische Volk zu glauben und zu leben, erscheint ihnen den Gebildeten gegenüber zu herb. Sie möchten diesen die bitteren Glaubenspillen mit Kultursirup versüßen, den kindlichen Glauben durch einen Gelehrte nglauben ersetzen . . . Das christliche, gläubige Volk wird von vielen aus ihnen bloß als *misera contribuens plebs* betrachtet; man hört das Glaubensleben des Landvolkes als Paganismus bezeichnen; man schaut hoch von oben herab auf die Kinder und die Kleinen, so ganz in Widerspruch gegen Christus, gegen St. Franziskus, gegen wahrhaft edelgesinnte Seelen.“⁴⁹⁾

„Sie geben vor, den Katholizismus, das Christentum dadurch regenerieren zu wollen, daß sie denselben auf das Wesentliche reduzieren, das Unwesentliche abstreifen. Was wesentlich, was unwesentlich ist, wollen natürlich sie entscheiden. Das kann ihnen nicht verstattet werden. . . . Eine falsche Reform ist jene, welche das Christentum oder die Kirche gewaltsam auf die Entwicklungsstufe zurückbilden oder festlegen will, welche sie vor 1500 oder

⁴⁷⁾ A. a. O. S. 13.

⁴⁸⁾ A. a. O. S. 14.

⁴⁹⁾ A. a. O. S. 16, 17.

500 Jahren innehatte. Man kann einen Mann nicht dadurch reformieren, daß man ihn wieder in seine Kinderkleider steckt.“⁵⁰⁾

„Man sieht den Katholizismus für veraltet an und sieht nicht, wie faul die moderne Kultur und Menschheit ist ... Senil zu sein und jugendlich zu tun, ist speziell modern und kennzeichnet die gesamte moderne Welt. Schon ihr obstinates Nichtglaubenwollen ist Senilität, ist das absolute Gegenteil von Kindlichkeit, Jugendllichkeit. Sie hat keine roten Wangen, sie zeigt abgelebte, schlaffe Züge und einen fahlen, schuldigen Scheitel. Reformieren heißt verjüngen, aber das Christentum kann nicht durch die „Moderne“ verjüngt werden.“⁵¹⁾

„Neuerdings reden sie immer von „religiösem Katholizismus“. Da würde man erwarten, daß sie die religiösen Reformkräfte am höchsten einschätzten, die religiösen Pflichten am meisten prämiieren würden. Aber davon ist keine Rede. Ihr Tun entspricht nicht, es widerspricht ihren Worten... Es läge nahe, Namen zu nennen, ich stehe davon ab, um so mehr, da der, welcher das Stichwort geprägt hat, nicht mehr unter den Lebenden ist; er mag ungenannt bleiben, da er jahrelang namenlos oder unter Decknamen mit seiner Feder der Kirche namenlos geschadet hat. Religiösen Katholizismus hat der hl. Franziskus gepredigt und betätigt. Warum folgen die modernen katholischen Forscher nicht ihm? Sie mögen uns verschonen mit ihrem „religiösen Katholizismus“, der keiner ist. Wahrhaftigkeit ist die erste aller Pflichten.“⁵²⁾

„Es heißt den Katholizismus schlecht beraten, es zeugt von Mangel an politischem Sinn, wenn man ihm zumutet, sich durch Konzessionen, Kompromisse, Abstriche in der modernen Welt das Existenz- und Wohnrecht zu kaufen oder zu erschleichen. Die das tun, sind nicht seine Vertreter, sondern seine Verräter. Sie mögen übrigens noch so viele Abstriche und Zugeständnisse machen: sie werden dem Haß und der Verfolgung der Welt nicht entgehen, so lange sie nicht ihre Kirche ganz aufgeben. Was der modernen Welt und Kultur am Christentum zuwider ist, ist in intellektueller Hinsicht das Wunder, in sittlicher Hinsicht die Autorität. Was hilft

⁵⁰⁾ A. a. O. S. 6, 1.

⁵²⁾ A. a. O. S. 12.

⁵¹⁾ A. a. O. S. 6—10.

es den Kompromißkatholiken, um ersteres so viel als möglich sich herumzudrücken, letzterer so viel als möglich sich zu entziehen? Ehe sie das Wunder nicht ganz leugnen und die Autorität ganz verleugnen, können sie bei den Modernen doch nicht zu Gnaden kommen.“⁵³⁾ Die Reformer bieten „Margarinekatholizismus“ ein „Christentum für den Mindestbietenden“, eine „Reform mit doppeltem Boden“, ihre Bestrebungen leiden an „Pharisäismus“, „widerwärtigem Phrasentum“. „Salonkatholizismus treiben wir nicht; auch Jesus hat kein Salonchristentum gepredigt... Am Katholizismus ist nichts zu reformieren, am Katholikentum ist viel zu reformieren... Eine katholische Reform ist nur die rechte, wenn sie über den Kalvarienberg geführt — sachlich und persönlich.“⁵⁴⁾

17. Bedeutend radikaler als die genannten Reformer war eine andere Gruppe, zu der wir zunächst Dr. Otto Sickenberger rechnen können. Von ihm stammen die Werke: Kritische Gedanken über die innerkirchliche Lage⁵⁵⁾. Falsche Reform? Offener Brief an Bischof Keppler von Rottenburg⁵⁶⁾. Veritas et justitia?⁵⁷⁾ Sein Auftreten war aber schon dadurch gelähmt, daß es hieß, er sei des Zölibates überdrüssig. Selbst sein Bundesgenosse Dr. Jos. Müller schrieb über den Fall Sickenberger: „Der Fall ist hier in verschiedenem Sinne zu fassen. Prof. Sickenberger fühlt sich durch den Zölibat beengt und will um jeden Preis heiraten... Er bringt sein Herzweh an die Öffentlichkeit und weiß von vielen Mängeln der Kirche und notwendigen Reformen. Diese Mängel haben aber alle ihren Quell in der betrübenden Tatsache, daß Sickenberger seine Dulzinea nicht zum Altare führen kann.“⁵⁸⁾

Seither ist Sickenberger vom Katholizismus abgefallen und zum Traualtar geschritten. Die Schrift, womit er diesen Fall zu beschönigen suchte, war ein ungeschickt gewähltes Feigenblatt⁵⁹⁾.

⁵³⁾ A. a. O. S. 10.

⁵⁴⁾ A. a. O. S. 10, 11, 12, 13, 30, 31, 32.

⁵⁵⁾ I. Teil. Die praktische Vernunft im kathol. Leben und Wirken. Augsburg 1902. II. Teil: Extremer Antiprotestantismus im kathol. Leben und Denken. Augsburg 1904.

⁵⁶⁾ Augsburg 1903.

⁵⁷⁾ Augsburg 1903.

⁵⁸⁾ Kübel, a. a. O. S. 68.

⁵⁹⁾ Den Priestern die Freiheit der Kinder Gottes! Offener Brief an den Erzbischof von München-Freising.

Andere Reformer schärferer Tonart waren Dr. K. Gebert und Dr. Engert, die in das Lager der eigentlichen Modernisten abschwenkten. Dr. Thaddaeus Engert wurde später protestantisch. Der Innsbrucker Professor Dr. Ludwig Wahrmond war ein bedeutungsloser Pamphletär.

III. Die Programmpunkte des Amerikanismus dargestellt und beurteilt.

Die Grundwelle des Amerikanismus: Versöhnung der Kirche mit der Welt und Anpassung an den Zeitgeist.

Es wurde viel darüber gestritten, was der Amerikanismus eigentlich sei. Nicht einmal über den Namen war man einig. Einige nannten ihn „Hederismus“, andere „Kleinismus“, dritte unterschieden zwischen einem echten und unechten, zwischen einem politischen und religiösen Amerikanismus.

Auch die Programmpunkte des Amerikanismus wurden in verschiedener Weise umschrieben. Nach Leslie Lilley ist der Geist der ganzen Bewegung Geist vom amerikanischen Nationalcharakter. „Das Ideal der alten Nationen, in denen der Katholizismus seine feste europäische Gestalt annahm, war Gleichförmigkeit (uniformity). Der Katholizismus selbst war ein Hauptfaktor, diese Gleichförmigkeit zu erzeugen und zu erhalten. Wie wir aber gegenwärtig in Frankreich sehen können, hat der Trieb zur Gleichförmigkeit den Bruch mit dem Katholizismus überlebt. Der Block der französischen Republik ist nicht minder bestrebt, den Katholizismus gleich einem fremden Elemente auszustoßen, als Ludwig XIV., den Protestantismus im Interesse der katholischen Staatseinheit auszulöschen. Amerika bedauert keineswegs, daß eine solche Gleichförmigkeit ihm unerreichbar ist. Sein wahres Ideal ist Mannigfaltigkeit. Auf diesen Zug seines nationalen Lebens ist es am stolzeften, in ihm zeigt es seine eigenste Kraft.“¹⁾

Amerika hatte, wie Bischof Spalding in einer begeisterten Rede ausführte, aller Welt bewiesen, daß Achtung vor dem

¹⁾ Lesley Lilley: Modernism, a record and review. Lond. 1908. S. 106.

Gesetze mit religiöser und bürgerlicher Freiheit vereinbar ist; daß ein freies Volk wachsen und gedeihen und die Ordnung aufrecht halten kann ohne Monarchen und stehendes Heer; daß Staat und Kirche in getrennten Bahnen kreisen und doch für das allgemeine Wohl wirken können, daß zwischen Menschen verschiedener Rassen und Religionen ein friedliches Zusammenleben möglich ist; daß trotz der überraschend schnellen Mehrung von Reichtum und Bevölkerung, trotz der vielen daraus fließenden Übel, der Sinn für gesundes Denken und Fühlen überwog — ein deutliches Zeichen der Kraft unseres Lebens und unserer Institution; daß das Regiment der Mehrheit, wenn man Glauben an Gott und an den Fortschritt der Bildung besitzt, nach allem die weiseste und gerechteste Regierungsform ist²⁾.

Die Kirche Amerikas glaubte, dem psychologischen Klima Amerikas sich akklimatisieren zu müssen, nicht nur in ihrem äußeren sozialen Wirken für das Gemeinwohl, sondern auch in dem intimen Werke der inneren Seelenleitung. Der einförmige Charakter der alten katholischen Welt sollte dem nationalen Drang nach Individualität weichen. Wo Unternehmungslust und Wagemut auf allen Gebieten der Tätigkeit so hoch gewertet sind, schienen sie vom Gebiet des religiösen Denkens und Lebens nicht lange ausgeschlossen werden zu können³⁾.

Sillen beschreibt die Programmpunkte der Schule Heckers also: „Die Lösung dieser Schule war: ein christliches Volleben nach aktiven Tugenden, im Gegensatz zu den passiven Tugenden der absoluten Unterwürfigkeit und Folgsamkeit gegenüber der Autorität, die der bisherige Katholizismus so eifrig gepflegt. Das kontemplative Leben hat er gering geschätzt als nutzlos für die religiösen Bedürfnisse der modernen Welt und insbesondere

²⁾ Sillen, a. a. O. S. 107.

³⁾ „The uniform ideal of character, or rather of temperament, which obtains throughout the old catholic world, and has actually produced a common type of character at least a type marked by an apparent uniformity, has yielded in America to the urgency of the national ideal of individuality. Where enterprise and initiative count for so much in all fields of action, it is not likeley that they could for long be excluded from the field of religious feeling and its expression.“ Sillen, a. a. O. S. 109.

des amerikanischen Lebens. Er pries und befeuerte das soziale Wirken der Kirche. Für das Wirken des Heiligen Geistes im persönlichen Leben verlangte er freie Bahn und volle Anerkennung. Autorität war ihm nur der Hintergrund, auf dem die mannigfaltigen Wirkungen des Geistes in den Individuen wie Reliefbilder sich abhoben, oder besser: das Band, welches sie in ihrer freien Bewegung zusammenhielt.“⁴⁾

Barny erblickt im Amerikanismus ein neues Ereignis in der Sphäre der Religion, einen neuen Typus von Religion, der vor allem amerikanisch sei. Alle amerikanischen Kirchen, sagt er, nähern sich diesem neuen Typus mehr und mehr und zwar in dem Grade, daß sie untereinander sich ähnlicher sind, als mit ihrer Mutterkirche in der alten Welt. „Amerikanismus ist Humanitätsreligion, aufgepfropft auf das Christentum... Die amerikanische Religion hat als tiefstes Streben die Wohlfahrt der Rasse. Das ist die Poesie des Bürgerrechtes.“⁵⁾

Die letzten Ziele des Amerikanismus haben vielleicht nicht einmal seine Bannerträger geahnt, und gerade darin, meint Lillen, bestehe ein Teil seiner Größe. Denn das sei die Ironie des Lebensgeistes, daß er jede lebendige Bewegung zwingt, etwas Größeres zu werden als sie selber ahnt, etwas anderes und weiteres als sie je gewollt. „Die Woge des Lebens treibt nach unbekannten Küsten mit einer Gewalt, die aller Voraussicht spottet und jede Autorität niederwirft. Gegen die Wucht ihres

⁴⁾ „The watchword of his (Heckers) school was the necessity to a complete Christian life of the active virtues as contrasted with the passive virtues of absolute submission and obedience to authority, which the old Catholicism had so sedulously cultivated. He depreciated the contemplative life as unsuited to the religious needs of the modern world, and especially of American life. He extolled and aimed at developing the social activity of the Church. He claimed free play for, and full recognition of the action of the divine Spirit in the individual life. Authority was but the background, against which the multiform energies of the Spirit in individuals were thrown into relief, perhaps better the bond by which in their free movement they were held together.“ A. a. O. S. 110.

⁵⁾ „It is a religion of humanity grafted on Christianity. The American religion has always its aim the wellbeing of the race. It is the poetry of citizenship.“ Lillen, a. a. O. S. 110.

Vordringens hilft es nichts zu sagen: „Bis dorthin will ich gehen und nicht weiter,“ noch: „Soweit sollst du gehen!“

„Das war der Fall beim Amerikanismus. Diese scheinbar zufällige religiöse Bewegung wuchs doch naturgemäß aus einer neuen Ackersehle, wird durch den instinktiven Drang nach einer neuen Atmosphäre belebt und zeigt ihre Wirkung in den fernsten Theilen der römischen Kirche; sie wird dieser Kirche entweder den praktischen Primat in der Christenheit der Zukunft verschaffen, oder sie als verlorenes Wrack im Kielwasser des Fortschrittes zurücklassen.“⁶⁾

Msgr. Keane nannte den Amerikanismus die „Synthese des Fortschrittes und des reinsten Katholizismus“⁷⁾.

Sowohl in Amerika als auf dem europäischen Kontinent zeigte der Amerikanismus trotz mannigfacher Unterschiede überall doch die nämliche Grundgestalt und wuchs aus dem gleichen Mark — das ist: die vollendete Überzeugung, die Kirche komme auf dem bisherigen Wege nicht weiter und müsse mit der Welt sich versöhnen, dem Zeitgeist sich anpassen.

Das war also das erste und Grundpostulat der Amerikanisten. „Ausgangspunkt (fundamentum) dieser neuen Anschauung“, schreibt Leo XIII., „ist folgender: Um die Dissidenten leichter für die katholische Kirche zu gewinnen, möge die Kirche der Zivilisation des fortgeschrittenen Jahrhunderts sich etwas mehr anpassen, ihre alte Strenge mildern, den neuen Einrichtungen und Theorien der Völker sich anbequemen und zwar, wie viele meinen, in bezug nicht nur auf die Disziplin, sondern auch auf die Glaubenslehre, welche das Depositum fidei bilden.“⁸⁾

⁶⁾ Lillen, a. a. O. S. 106.

⁷⁾ Catholic World. März 1898. Maignen. Nouveau catholicisme. S. 13.

⁸⁾ Novarum igitur, quas diximus, opinionum id fere constituitur fundamentum: quo facilius qui dissident ad catholicam sapientiam traducantur, debere Ecclesiam ad adulti saeculi humanitatem aliquanto propius accedere, ac veteri relaxata severitate, recens invectis populorum placitis ac rationibus indulgere. Id autem non de vivendi solum disciplina, sed de doctrinae etiam, quibus fidei depositum continetur, intelligendum esse multi abitantur. Testem benevolentiae. Leonis XIII. Allocutiones, Epistolae etc. Brugis 1906. VII, S. 223 ff.

Diese Forderung zur Anpassung der Kirche an unsern Zeitgeist ist die Dominante in Heeders Hauptwerk: „The church and the age“⁹⁾, sowie in Irelands Reden: „The church and modern society“. Schon die Titel dieser Bücher sind bezeichnend. Gemeint ist vor allem die Anpassung der Kirche an die Verhältnisse und den Geist Amerikas. In der Bewunderung Amerikas fand Ireland kaum eine Grenze. Er übernimmt von Brownson den Satz: „Seit die Kirche aus jenem obern Saal in Jerusalem hervorging, hat sie nie einen nationalen Charakter gefunden, der so geeignet war, ihre Zivilisation auf den höchsten und edelsten Ausdruck zu bringen.“¹⁰⁾ Also amerikanischer Lebensstil!

In allgemeinen Umrissen erhob diese Forderung der Anpassung Msgr. Ireland mit Nachdruck am 18. Oktober 1893 in der Kathedrale zu Baltimore, wo Gibbons sein silbernes Bischofsjubiläum feierte:

„Die Mission (der Kirche) in der Welt ist keine andere als sie in den neunzehnhundert Jahren gewesen; aber die Welt hat sich geändert und ändert sich. Mit der neuen Ordnung kommen neue Bedürfnisse, neue Hoffnungen, neue Bestrebungen. Um die neue Welt für Christus zu gewinnen, muß die Kirche selbst neu sein, in der Lebensführung und Handlungsmethode den Bedingungen der neuen Ordnung sich anpassend; sie muß so sich selbst bewähren, indem sie immer alt bleibt, immer neu werden gerade wie die himmelentstammte Wahrheit es ist und immer sein muß... Heute ist Routine verhängnisvoll; was Gewöhnlich ist, bedeutet heute erschlaffte Greisenhaftigkeit. Die Krisis verlangt das Neue, das Außerordentliche...“

„Kirche und Zeitalter sind heute verfeindet. Ich stelle die Tatsache mit Betrübnis fest. Beide, die Kirche und das Zeitalter, sind schuldig... Ich tadle die Kirche. Ich spreche als Katholik. Ich kenne die göttlichen Elemente in der Kirche. Ich habe das feste Vertrauen, daß diese Elemente durch die ein-

⁹⁾ Klein schreibt: „Die amerikanischen Ideen, welche Heeder anpries, waren, wie er wußte, diejenigen welche Gott bei allen zivilisierten Völkern unserer Zeit will, und wenn sie von Grund aus amerikanisch sind, so sind sie es doch nicht ausschließlich.“ Vie du Père Hecker. S. 340.

¹⁰⁾ Church and modern society. I, S. 1.

wohnende Gegenwart des Heiligen Geistes allzeit behütet werden. Aber ich kenne auch die menschlichen Elemente in der Kirche, und ich weiß, daß von diesen menschlichen Elementen die Wohlfahrt der Kirche großenteils abhängt...”

„Ich schrecke nicht vor der Behauptung zurück, daß im Laufe des Jahrhunderts, dessen Sonne nun sich neigt, manche Geistesführer in der Kirche den Mißgriff begingen, daß sie das neue Zeitalter nicht rasch genug erfaßten und daß sie ihm nicht rasch genug die versöhnliche Hand der Freundschaft entgegenstreckten... Es gab nur wenige Lacordaires; die meisten sahen nur die Fehler des Zeitalters, die sie unverweilt verurteilten; seine guten und edlen Bestrebungen haben sie entweder mißkannt oder bestritten. Für sie war das Zeitalter die finstere Welt, vor welcher Christus seine Jünger warnte... Die Diener Christi bezogen die Winterquartiere, die Sakristeien und Heiligtümer, wo sie, umgeben von einer kleinen Schar auserwählter Seelen, sich und ihre Freunde vor der alles ergreifenden Ansteckung bewahrten. Das Zeitalter, sich selbst und falschen, böswilligen Führern überlassen, durch die Abschließung und Unfreundlichkeit der Kirche erzürnt, versteifte sich in seinem Säkularismus und lernte die Kirche verachten und hassen... Die Kirche hatte ihre Schlachtenbanner, ihre Siegesbanner scheinbar zusammengerollt.“¹¹⁾

1. Kapitel.

Hyperdemokratische Bestrebungen der Amerikanisten.

§ 1. Darstellung.

1. In durchaus tadelloser Art hat Hecker selbst die Anpassung an seine Zeit und seine Nation zunächst in bezug auf seine äußere Erscheinung vollzogen. Wir hörten bereits, wie Heckers Biograph, P. W. Elliott, als er diesen zum ersten Male auf der Rednerbühne sah, in ihm einen äußerlich vollendeten Amerikaner erkannte — amerikanisch in Kleidung und

¹¹⁾ Ireland. The church and modern society I, 107—111. „Let all things be new, is the watchword of humanity to-day, and to make all things new, is humanity's strong resolve“. A. a. O. I, S. 107.

Haltung, amerikanisch auch im Geiste und der Art, wie er seine Beweise baute und vortrug.

Bedenklich aber war, daß und wie Hecker die Anpassung der Kirche, wenigstens für das Gebiet Amerikas, in politischer Hinsicht vollzogen wissen wollte. Am 4. Juli 1776 waren in Philadelphia mit der Unabhängigkeit Amerikas zugleich die Menschenrechte ausgerufen worden: alle Menschen wurden in Gleichheit erschaffen; alle Menschen empfangen vom Schöpfer gewisse unveräußerliche Rechte, namentlich die Freiheit; die Regierungen sind berufen, diese Rechte zu schützen. Umgekehrt war im alten Rom der Mensch als Mensch ohne politische, öffentliche Rechte; von Geburt aus war er rechtspolitisch eine *Tabula rasa*; alle politischen Rechte, die er in der Folge erwerben mochte, waren Geschenke des Staates an den Bürger; das Individuum ging völlig im Staate auf. Der Kaiser stand über dem Gesetz und war nicht daran gebunden: *Voluntas principis suprema lex esto; quod principi placuit, legis vigorem habet*. Als Gegenpol zu diesem heidnisch-römischen Rechte bezeichnete Hecker die durchaus demokratische Verfassung Amerikas¹²⁾.

Sie hatte übrigens auch aus dem Munde Leo XIII. Lobsprüche empfangen, und Kardinal Satolli hatte als apostolischer Delegat für Amerika in einer feierlichen Rede zu Chicago erklärt: die *Charta magna* der Menschheit seien die Evangelien unseres Herrn und die Verfassung Amerikas¹³⁾.

Hecker war überzeugt, daß die Kirche auf die kommenden Generationen nur im Zeichen der Demokratie tiefgreifenden Einfluß gewinnen werde: „Soweit es mit Glauben und Frömmigkeit vereinbar ist,“ so urteilt der Obere der Paulisten, „bin ich für Annahme der amerikanischen Zivilisation mit allen ihren Gepflogenheiten und Gebräuchen. Von andern Gründen ganz abgesehen, ist dies der einzige Weg, auf welchem der Katholizismus die Religion unseres Volkes werden kann. Der Geist und Charakter unseres Volkes und dessen Institutionen müssen sich

¹²⁾ O'Connel, Une idée nouvelle dans la vie du Père Hecker. *Compte rendu du 4^{me} congrès scientifique international des catholiques*. Fribourg 1897. IV, 76.

¹³⁾ O'Connel, a. a. O. S. 78.

in unserer Kirche zu Hause fühlen, so wie dies bei andern Nationen der Fall gewesen ist, und einzig nur auf dieser Grundlage wird die katholische Religion in unserm Lande Fortschritte machen... Die katholische Kirche wird darum auch in diesem republikanischen Lande genau in dem Verhältnis mehr aufblühen, als ihre Vertreter im bürgerlichen Leben an die Grundsätze ihres Republikanismus sich halten.“¹⁴⁾

„Katholizismus in der Religion bekräftigt den Republikanismus in der Politik, und Republikanismus in der Politik begünstigt den Katholizismus in der Religion.“¹⁵⁾ „Die Regierungsform der Vereinigten Staaten ist für den Katholiken jeder andern Regierungsform vorzuziehen, sie ist günstiger als andere, um die Tugenden, welche für die Entwicklung des religiösen Lebens im Menschen notwendig sind, zu üben. Sie läßt seiner Tatkraft eine größere Freiheit, folglich erleichtert sie ihm die Mitwirkung mit der Leitung des Heiligen Geistes mehr als jede andere Regierungsform unter der Sonne.“¹⁶⁾

Irland pries die Demokratie und die Verfassung Amerikas in den höchsten Tönen. „Unser Zeitalter ist wesentlich ein Zeitalter der Demokratie. Wehe der Religion, wo diese Tatsache nicht verstanden wird! ... Gewisse Gegenden Europas erteilen uns eine schreckliche Lehre.“¹⁷⁾ „Die Kirche hat gewiß keine Furcht vor der Demokratie, dieser Blüte ihrer eigensten, heiligsten Grundsätze von Gleichheit, Brüderlichkeit und Freiheit aller in Christus und durch Christus. Diese Grundsätze sind auf jeder Seite des Evangeliums verankert ... Die ganze Kirchengeschichte ist die Erinnerung an die Befreiung der Sklaven, an die Zügelung königlicher Tyrannei, an die Verteidigung des Armen, der Frau, des Volkes, aller sozialen Gebilde, die Hochmut und Leidenschaft mit Süßen zu treten liebte.“¹⁸⁾ „In letzter Analyse ist

¹⁴⁾ Klein, La vie du Père Hecker, S. 280.

¹⁵⁾ „Catholicity in religion sanctions republicanism in politics, and republicanism in politics favores Catholicity in religion.“ Hecker, The church and the age. S. 87.

¹⁶⁾ „The form of government of the United States is preferable to Catholics above other forms etc.“ Hecker, a. a. O. S. 106.

¹⁷⁾ Ireland, a. a. O. I, 93. ¹⁸⁾ Ireland, a. a. O. I, 117.

Demokratie tatsächlich nichts anderes als der Anspruch jener Würde, die der Schöpfer dem Menschen, als er ihn nach seinem Bilde schuf, unverlierbar einprägte.“¹⁹⁾

„Juble, Amerika, nicht über deine weiten Länder und mächtigen Seen, nicht über deine fruchtbaren Felder und dein gesundes Klima, nicht über deine volkreichen Städte und deinen weltumspannenden Handel; juble über die Mannhaftigkeit deiner Söhne, über die Freiheit, die sie genießen, juble über deine Demokratie.“²⁰⁾ „Der Ruhm Amerikas ist seine Demokratie.“²¹⁾ „Die Kirche und das Zeitalter, Rom und Amerika! Ihre innige Verbindung ist in dem Zuruf Msgr. Satollis an die Katholiken Amerikas ausgedrückt: ‚Vorwärts auf dem Weg des Fortschrittes, in der einen Hand das Buch der christlichen Wahrheit — das Evangelium Christi — und in der andern Hand die Verfassung der Vereinigten Staaten.‘“²²⁾

2. Amerikanismus, d. h. Demokratie, freier, unabhängiger Geist im bürgerlichen, politischen Leben: damit war P. Hecker noch nicht zufrieden. Nicht bloß über dem äußern Verhalten, auch über dem innersten Geistesleben des Menschen sollte das Banner der Demokratie wehen. Das war ein folgenschwerer Grundsatz. Zuerst floß daraus eine gewisse Abdanfung des kirchlichen Lehramtes zugunsten des Privatgeistes. Heckers Freund Brownson war vor seiner Konversion tief von der Überzeugung durchdrungen, daß „die Menschheit in unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott lebe, also von ihm inspiriert sei und darum auch in ihrem naturgemäßen Zustand nach ihm aufatme und sich sehne“. Einzelne Individuen erhebe Gott zu einer höhern Gemeinschaft mit sich und schaffe so providentielle Menschen für den Fortschritt des Menschengeschlechtes²³⁾.

Ähnlich meinte Hecker: Das Mittel, um aus den gegenwärtigen Schwierigkeiten herauszukommen, sei die Rückkehr zu einer freieren Geistigkeit als jene, welche die Vorsehung im 16. Jahrhundert als Gegengewicht gegen den Protestantismus

¹⁹⁾ Ireland, a. a. O. II, 26. ²⁰⁾ Ireland, a. a. O. II, 85.

²¹⁾ Ireland, a. a. O. II, 103.

²²⁾ Ireland, a. a. O. I, 127.

²³⁾ Brownson, Erinnerungsblätter eines Konvertiten. Köln 1858. S. 197. Nach Pfülf, a. a. O. S. 395.

entwickelte — zu einer Geistigkeit, welche jetzt und allzeit das normale geistige Leben und die Innenreligion der Christen gewesen. Im 16. Jahrhundert mußte man den Gehorsam betonen, unser Zeitalter habe nicht das Bedürfnis, eine sittliche Tugend mehr als die andere zu betonen, sondern sich im Glauben, Hoffen und Lieben neu zu begründen, sowie in der Empfänglichkeit für die innern Anregungen des Heiligen Geistes²⁴⁾. „Die einseitige Hervorhebung der äußern kirchlichen Autorität, ohne die gebührende Würdigung der befruchtenden Natur und Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Seele, würde die Religion (allmählich) zu einer reinen Formenübung machen, dem Gehorsam das Merkmal des Knechtischen geben und die Kirche der Unfruchtbarkeit überantworten.“²⁵⁾ Das Ideal, das P. Hecker seiner Kongregation hinterließ, war die grundsätzliche Pflege der geistigen Selbständigkeit und Fruchtbarkeit in unveränderlicher Treue gegen das geoffenbarte Gotteswort²⁶⁾. •

„Der Heilige Geist wird der Inspirator des innern Lebens, des wiedergeborenen Menschen, sein Oberer, sein Leiter. Daß seine Leitung das ganze innere Leben immer mehr beherrsche, daß der Gehorsam der Seele immer instinktiver werde, das ist der Seinsgrund der gesamten äußern Kirchenordnung, das Sakramentalsystem inbegriffen.“

„Die ganze Zukunft der menschlichen Rasse hängt davon ab, daß jede Seele voller und inniger dem Joch des Heiligen Geistes sich unterwerfe. Was die Gesellschaft heute am meisten benötigt, ist die Taufe des Heiligen Geistes. Vollkommen ist jene Seele, die durch den Instinkt des Heiligen Geistes sich leiten läßt. Die erste Ursache zur Heiligung der Seele ist der Heilige Geist, der in ihr wirkt; das Wirken des Seelenführers ist minder wichtig und demjenigen des Heiligen Geistes untergeordnet. Diese Grundwahrheit des geistlichen Lebens übersehen, ist, gleichviel ob vom Führer oder vom Geführten stammend, ein großer Irrtum.“²⁷⁾

²⁴⁾ Klein, a. a. O. S. 400. „Emitte spiritum tuum et creabuntur.“

²⁵⁾ Schell, Die neue Zeit und der alte Glaube. S. 8 u. 9. Klein, Préface XXV.

²⁶⁾ Schell, a. a. O. S. 9 u. 10. Houtin, a. a. O. S. 43. Klein, a. a. O. S. 402—405.

²⁷⁾ Klein, a. a. O. S. 297—300.

3. Von der Definition des Vatikanums redend, sagt Hecker: „Die äußere und göttliche Autorität der Kirche mußte jedem Zweifel entrückt werden, damit sie ihre und ihrer Kinder Aufmerksamkeit von nun an ganz auf die innere und göttliche Autorität des Heiligen Geistes in der Menschenseele zu sammeln vermöge; denn man darf nicht vergessen, daß das unmittelbare Mittel der christlichen Vollkommenheit die innere Leitung des Heiligen Geistes ist, während die Bürgschaft, daß eben diese Leitung vom Geiste und nicht von unserer Phantasie oder unsern Vorurteilen stammt, in unserm kindlichen Gehorsam gegen die göttliche, äußere Autorität der Kirche gründet. ... Wenn früher ein Ungläubiger an Energie und Tatkraft zwei Katholiken aufwog, so soll in Zukunft ein Katholik, bewegt vom Heiligen Geiste, ein halbes Duzend, tausend Ungläubige oder Häretiker aufwiegen.“²⁸⁾

„Die Erneuerung des Zeitalters hängt ab von der Erneuerung der Religion. Die Erneuerung der Religion hängt ab von der reichern Ausgießung der schöpferischen und erneuernden Kraft des Heiligen Geistes, die reichere Ausgießung des Heiligen Geistes hängt ab von einer erhöhten Beachtung seiner Bewegungen und Einsprechungen in der Seele. Das grundsätzliche und umfassende Heilmittel gegen alle Übel unserer Zeit und die Quelle alles wahren Fortschrittes besteht in einer gesteigerten Beobachtung und Befolgung der Tätigkeit des Heiligen Geistes in der Seele. Du sendest aus deinen Geist, und sie werden geschaffen, und du erneuerst das Angesicht der Erde.“ (Ps. 103, 30)²⁹⁾

„Die wachsende Einwirkung des Heiligen Geistes, mit der vonseiten jedes Gläubigen eine kräftigere Mitwirkung sich eint, wird die menschliche Persönlichkeit zu einem Grad von Kraft und Größe erheben, der in der Kirche und Gesellschaft eine neue Epoche bezeichnet, eine Epoche, welche die Phantasie kaum erfassen, das Wort kaum auszudrücken imstande sein wird, wenn anders man nicht zur Sprache der Propheten seine Zuflucht nimmt.“³⁰⁾

²⁸⁾ Klein, a. a. O. S. 376.

²⁹⁾ Hecker, The church and the age. S. 26.

³⁰⁾ Klein, Vie du Père Hecker. S. 404. Préface S. XVIII.

In einer Rede in Gent schilderte Klein den Weg, den das Licht der Wahrheit (*la lumière morale*) zurückgelegt; es sei der Sonnenbahn, dem physischen Licht gefolgt und habe nun in Washington und St. Paul in Minnesota seinen stärksten Glanz erreicht³¹⁾.

Erinnern wir uns, wie Heder in den belgischen Klöstern mystische Krisen durchmachte, wie göttliche Eingebungen sein Verhalten lenkten, seine Frömmigkeit bestimmten, wie er mit den alten großen Heiligen und Mystikern geistig verkehrte als wären sie ihm nahe. Das traumhaft-visionäre seiner Naturanlage, das methodistische Muttermal seiner Seele, verschmolz mit dem echt amerikanischen Gedanken der unabhängigen freien Persönlichkeit. Von hier aus versteht man folgenden Ratsschlag Heders für eine Seele, die er unter seiner Leitung hatte: „Kümmere dich nicht darum, was andere sagen, folge deinem eigenen Kopf. Brauche deinen eigenen Verstand und habe daran Überfluß, wie der Apostel sagt. (Röm. 14, 5: Laß' jeden Überfluß haben an seinem eigenen Sinn.) Versuche nicht, irgend jemand dazu zu bringen, daß er mit dir übereinstimme. Niemals sind zwei Nasen einander völlig gleich; noch viel weniger zwei Seelen. Gott wiederholt sich nicht in seinen Werken.“³²⁾

4. Der Grundgedanke, daß der Wiedergeborene unmittelbar durch den Heiligen Geist geleitet werde und daher innerlich und äußerlich möglichst frei sein müsse, machte Heder zu einem Gegner der Ordensgelübde und war ihm Leitstern, als er die Paulistenkongregation gründete. Diese sollte eine Vereinigung freier Männer sein, durch kein Gelübde gebunden. Denn die Eroberung der modernen Welt sei nur im Zeichen der Freiheit möglich, und charaktervolle Menschen bedürften zur Sicherung ihrer Treue keines Gelübdes. Die alten Orden, so schien es Heder, sähen mehr auf die göttliche Leitung, wie sie sich durch äußere Mittel kundgibt, die Paulistenkongregation mehr auf die Führung durch die innerliche Erleuchtung des Geistes. Sie rechnet auf die volle Entfaltung der Persönlichkeit. Sie schränkt die Individualität nicht durch „mechanische“ Seelenleitung ein. Sie

³¹⁾ DeLattre, a. a. O. Maignen, a. a. O. S. XVIII.

³²⁾ Elliott bei Pfälf, a. a. O. S. 480.

sollte mit einem Wort ein Abbild der Vereinigten Staaten selber sein und wie diese eine Vielheit völlig selbständiger und unabhängiger Individualitäten zu einem lebensvollen Ganzen fest zusammenhalten. Der Obere war gleich dem Präsidenten der Konfederation³³⁾.

Heßer selbst entwirft uns von einem Paulisten folgendes Bild :

„Der Paulist als Typus des neuen Religiösen, ist ein Mann, der durch die dringlichen Bedürfnisse der Kirche in der Gegenwart getrieben, die besondern Mittel anwendet, welche diese Bedürfnisse verlangen. Was ein Mitglied jeder andern religiösen Körperschaft, der göttlichen äußerlich kundgetanen Leitung folgend, tun würde, wird der Paulist tun unter dem innern Antrieb des Heiligen Geistes.“

„Der Paulist ist ein Christ, der die christliche Vollkommenheit anstrebt, wie sie mit den eigenartigen Zügen seiner Natur und mit der besonderen Zivilisation seines Landes vereinbar ist.“

„Was uns heute not tut, sind Männer, opferwillig wie die ersten Martyrer. Wir werden sie in dem Maße haben, als die Katholiken sich einen Geist der Unabhängigkeit und persönlicher Überzeugung bilden. Die höchste Entwicklung der Religion erlangt man in der Seele durch die freie Betrachtung der letzten Ursachen der Dinge. Die Intelligenz und die Freiheit sind, menschlich gesprochen, das günstigste Erdreich, um eine tiefe persönliche Überzeugung der religiösen Wahrheiten entsprossen zu lassen und um den Gehorsam gegen die innern Regungen eines erleuchteten Gewissens zu wecken ...“

„Die Eigenart des Paulisten muß vor allem auf seiner persönlichen Vollkommenheit beruhen, und diese muß auf den durch die geistlichen Lehrer immer wieder festgelegten Grundsätzen fußen. Das Verlangen nach persönlicher Vollkommenheit der Mitglieder ist das Mark einer religiösen Genossenschaft; es ist der Angellstein; fehlt dieses, so stürzt alles.“

„Der zweite wesentliche Zug des Paulisten ist der Seeleneifer, die Arbeit an der Bekehrung seines Landes durch apostolische Werke. Der pfarramtliche Dienst ist wohl ein Bestandteil der Tätigkeit der Paulisten, aber nicht der wichtigste, und übrigens

³³⁾ Klein, a. a. O. S. 283.

soll auch das pfarramtliche Wirken in erster Linie auf die Bekehrung der Nicht-Katholiken abzielen. . .“

„Sind die Paulisten Religiösen? Ja und nein! Religiösen ihres Jahrhunderts, ja; des vergangenen, nein — ohne diese Worte in einem ausschließlichen Sinn zu nehmen. . . Die Individualität ist ein unentbehrliches und herrschendes Element im Leben des Paulisten. Eines der Merkmale des Paulisten ist, lieber Erzeße der Freiheit, als Erzeße der Despotie zu dulden. Die Individualität eines Menschen kann nie zu stark sein, noch seine Freiheit zu groß, wenn er vom Geiste Gottes geleitet ist.“

„Viele Ordenshäuser legen das größte Gewicht auf das gemeinsame Leben: das ist ihr Hauptelement, und sie entfalten es so weit als es mit dem Grundrecht jedes Individuums vereinbar ist. Umgekehrt geben die Paulisten dem individuellen Recht den ersten Platz und entfalten es bis zu dem Punkte, wo es dem Geiste der Kommunität schaden würde.“³⁴⁾

§ 2. Kritik.

5. Um diesen schrankenlosen Ruf nach Anpassung richtig zu würdigen, darf man wohl auf die achtzigste These des Syllabus hinweisen: „Der römische Papst kann und muß sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus der modernen Zivilisation ausöhnen und verständigen.“³⁵⁾ Mit der Verwerfung dieses Satzes ist gegeben, daß die Anpassung der Kirche an den Zeitgeist keine unbeschränkte sein kann, daß zwischen dem Geist der Kirche und dem Geiste der Zeit grundsätzliche Unterschiede vorhanden sind und nicht bloß Mißverständnisse oder Vorurteile, und daß Msgr. Ireland von Einseitigkeit nicht freizusprechen ist, wenn er schreibt: „Wie die Dinge heute stehen, ist es der Kirche eigene Schuld, wenn die falschen Darstellungen ihrer Grundsätze und ihrer Sendung und blinde Vorurteile, der unglückliche Überrest von Verleumdung vergangener Tage, immer noch fort dauern.“³⁶⁾

Anpassung an die Zeitumstände innerhalb gewisser Grenzen hat die Kirche nie verschmäht. Treffend bemerkte Leo XIII.:

³⁴⁾ Klein, a. a. O. S. 279—283.

³⁵⁾ Romanus Pontifex potest ac debet cum progressu, cum liberalismo et cum recenti civilitate sese reconciliare et componere.

³⁶⁾ Church and modern society I. Vorrede XVI.

Die katholische Lebensdisziplin sei für eine zeit- und ortgemäße Umbildung, wie die Geschichte beweise, nicht ganz unempfänglich. Auch habe die Kirche unter Vorbehalt aller göttlichen Rechte den Gebräuchen und Bedürfnissen der verschiedenen Völker stets Rechnung getragen; das werde sie auch jetzt tun, wenn das Seelenheil es fordere. In dieser Sache die Entscheidung zu treffen, stehe aber nicht dem einzelnen, sondern der Kirche zu³⁷⁾.

Anpassung an die Gebräuche und Bedürfnisse „der verschiedenen Völker“ — darin liegt ein Wink, daß die Kirche nicht einem einzigen Volke, und wäre es auch das amerikanische, sich anzupassen pflegt. Eine eigentliche Amerikanisierung kann sich also die ganze Kirche nicht gefallen lassen; jedenfalls nicht in dem Sinn, daß man sogar die Kirche und das innere Geistesleben der Katholiken demokratisch begreifen und gestalten und damit die gefährliche Abdachung des Subjektivismus beschreiten will.

Der Patriotismus kann auch zu weit gehen, dann nämlich, wenn er zum engherzigen, prahlerischen Nationalismus entartet, der schon mehr als einer Häresie als Aushängeschild gedient. Man denke nur an Photius, der die „griechische“ Wissenschaft gegen die lateinische zu verteidigen vorgab und so der Urheber des so beklagenswerten Schismas wurde; an Luther, der „im Namen der deutschen Nation“ den Kampf gegen Rom führte; an Ronge und seinen Deutschkatholizismus; an die Los von Rom-Bewegung der Deutschnationalen Österreichs; vor allem an den Gallikanismus. Sogar der Adler von Meaux, Bossuet, vom Glanze des Sonnenkönigs geblendet, beanspruchte in der Kirche Gottes für die Kirche von Frankreich, für den König von Frankreich ganz besondere Rechte. Und was war schließlich der Gallikanismus anderes als eine slavische Kriecherei vor dem Könige, eine freche Auflehnung gegen den Papst — *servitus erga regem, contra Romanum Pontificem licentia?*^{37a)}

So sehr wir geneigt sind, die Lobsprüche auf die Demokratie reichlich zu bemessen, so haben unseres Erachtens die Amerikanisten mit der Demokratie überkult getrieben. Wir würden

³⁷⁾ Testem benevolentiae, a. a. O. S. 225. Der Papst verweist auf das Wort des hl. Paulus: „Omnibus omnia factus sum, ut omnes facerem salvos.“ (1. Cor. 9, 23).

^{37a)} Dr. Schröder: Der Amerikanismus. Katholik 1902. I, S. 502.

3. B. Bedenken tragen, ohne jeden Vorbehalt wie die Amerikanisten den Satz aufzustellen: „Die Regierungsform der Vereinigten Staaten ist für die Katholiken jeder andern vorzuziehen.“³⁸⁾

6. Daß die Menschenwürde und Wohlfahrt der Kirche nur bei politischer und bürgerlicher Freiheit geschützt seien, ist ebenfalls zu viel behauptet. Wenigstens hat der hl. Paulus dieser Freiheit³⁹⁾ nicht so hohe Wichtigkeit beigemessen. In Christus, so belehrt uns der Apostel, „ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier, da ist weder Mann noch Weib“⁴⁰⁾. „Ein jeder bleibe in dem Berufe, in welchem er berufen ward; bist du als Knecht berufen, so laß dich's nicht kümmern.“⁴¹⁾ Mit andern Worten: der hl. Paulus schildert das Christentum als etwas durchaus Übernatürliches, dessen Gnadenfülle keineswegs nach rein menschlichen Gesichtspunkten, wie Rasse, Geschlecht, Stand, Beschneidung usw. sich abstuft⁴²⁾.

Ebensowenig würde Hecker beweisen können, die äußere politische und persönliche Freiheit sei das Maß für das Gnadenwirken des Heiligen Geistes⁴³⁾. Hecker bestand darauf: je weniger äußere Autorität (gleichviel ob weltliche oder kirchliche) auf dem Menschen lastet, desto reichlicher wird ihm der Heilige Geist zuteil; die äußere Autorität, auch die kirchliche, trete in dem Maße zurück und verschwinde als der Heilige Geist in den Seelen wirke⁴⁴⁾.

Diese Anschauung Heckers beruht auf einem Mißverständnis der Stelle: „Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit“

³⁸⁾ Klein, Vie du Père Hecker. S. 280. Ein solcher Satz — die Sillonisten gingen noch weiter — wird von vielen nicht nur als amerikanischer Flaggenpatriotismus empfunden, sondern als völkerrechtliche Kezerei. Dr. Schröder: Der Amerikanismus. Katholik 1902. I, S. 503.

³⁹⁾ Die Freiheit, die der hl. Paulus preist, ist die Freiheit vom Mosaismus (2. Cor. 3, 17; Gal. 2—5), von der Sünde (Röm. 6, 18), vom ewigen Tode (Röm. 8, 21).

⁴⁰⁾ Gal. 3, 28.

⁴¹⁾ 1. Cor. 7, 20, 21.

⁴²⁾ A. J. Delattre, Un catholicisme américain. Namur 1898. S. 76 ff.

⁴³⁾ Delattre, a. a. O. S. 118.

⁴⁴⁾ Hecker, The church and the age. Newyork 1898. S. 198: „Therefore it may be led down as an axiom of Christianity that the outward authority of the church effaces itself in a direct ratio to the action of the Holy Spirit within the soul.“

(2. Kor. 3, 17). Verstände der hl. Paulus unter Freiheit die politische, bürgerliche, persönliche Freiheit, Unabhängigkeit von jeder äußern Autorität, so hätten Hecker und die Amerikanisten recht, die Demokratie auf der ganzen Linie des sozialen Lebens zur Wegbahnerin des Heiligen Geistes zu machen und ihr geradezu übernatürliche Eigenschaften beizumessen. Aber der hl. Paulus faßte das Wort Freiheit in einem völlig andern Sinn⁴⁵⁾.

7. Damit erledigen sich auch andere asketische Postulate Heckers und der Amerikanisten. Sie betonten z. B. daß die Seele unmittelbar durch den Heiligen Geist geleitet werden müsse und zwar in dem Grade, daß sie des Bundes mit dem Heiligen Geiste, seiner Gegenwart und Leitung sich vollkommen bewußt werde⁴⁶⁾. Heckers Grundsatz war, möglichst wenig zu leiten; sein Pönitent sein, hieß unfehlbar, früher oder später ausschließlich Pönitent des Heiligen Geistes werden, indem man die äußere Leitung wie einen vorübergehenden Notbehelf, eine lästige Krücke wegwarf. Von diesem Grundsatz hoffte er eine gänzliche Umgestaltung der Aszese. Er sagt aber damit entweder nichts Neues oder geht dann zu weit. Der geistliche Leiter soll das Wirken des Heiligen Geistes weder durchkreuzen, noch ersetzen wollen; anderseits ist es unerschütterlicher Grundsatz katholischer Aszese, daß, wer jede äußere Leitung, wie sie durch Kanzel, Beichtstuhl, geistliche Gespräche und Lesung, durch einen eigentlichen Seelenführer geboten wird, verschmäht, in die Gefahr der Selbsttäuschung und ungesunden Mystik sich hineinstürzt. Noch lange nicht jeder, der andere leiten kann, ist fähig, sich selbst zu leiten.

8. Über die Ordensgelübde hatten die Amerikanisten zum mindesten seltsame Ansichten, die allmählich zu einer Unterschätzung des Ordenslebens überhaupt führen mußten. Die Ordensgelübde, so behaupteten sie, seien eine Einschränkung der menschlichen Freiheit und deshalb mit dem Geiste unseres Zeitalters durchaus im Widerspruch; auch paßten sie besser für Schwache als für Starke, seien für die christliche Vollkommenheit und die Wohlfahrt der menschlichen Gesellschaft eher ein Hindernis als ein Vorteil. — Allein der Papst bemerkt, diese Lehre

⁴⁵⁾ DeLattre, a. a. O. S. 59—68.

⁴⁶⁾ DeLattre, a. a. O. S. 116, 135.

stehe im entschiedenen Widerspruch mit der Lehre und Übung der Kirche, die das Ordensleben immer sehr hoch gehalten. Und mit Recht; denn die von Gott berufen, über die gewöhnlichen Gebote hinaus zu den evangelischen Räten fortschreiten, zeigen sich als freudige und bereite Streiter Christi, und jene Freiheit, mit der uns Christus befreit hat, genießen sie in weit edlerem und vollerm Sinne.

Daß das Ordensleben der Kirche gar nicht oder nur wenig dienlich sei, kann nur behaupten, wer die Kirchengeschichte nicht kennt. „Haben nicht euere Vereinigten Staaten die Anfänge des Glaubens und der Zivilisation von Gliedern religiöser Orden empfangen? Ihrer einem habet ihr, und das gereicht euch sehr zur Ehre, jüngst beschlossen, ein öffentliches Standbild zu errichten.“⁴⁷⁾ Und was leisten die religiösen Orden gerade heute für die Kirche, und zwar nicht bloß die tätigen, sondern auch die kontemplativen Orden!

Wollte Hecker eine Gesellschaft ohne Gelübde gründen, so war es ihm unbenommen; das war weder verwerflich noch neu. Die Oratorianer, Sulpizianer und andere vor ihm hatten das gleiche mit Erfolg versucht. Aber Hecker durfte den Gehorsam nicht verächtlich machen⁴⁸⁾, die religiösen Gelübde nicht als Erbteil für Schwächlinge und als einen Raub an der persönlichen Freiheit und damit als Hindernis und Schranke der Vollkommenheit hinstellen; er durfte die gelübdelosen Gesellschaften nicht höher werten als die religiösen Orden. „Im Gegenteil, mitten in der heutigen, so genußsüchtigen Welt sind auf viel höherer Stufe diejenigen welche, nachdem sie alles verlassen, Christo nachgefolgt.“⁴⁹⁾

9. Aus der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit die Folgerung ziehen, die Katholiken sollten nunmehr freier denken und handeln können, ohne durch häufiges Dazwischentreten des Index oder anderer römischer Kongregationen gehemmt zu sein, da ja im Falle eines Irrtums das unfehlbare Lehramt der Kirche einschreiten könne und werde, ist nach Leo XIII. eine verkehrte Art zu schließen; gerade deshalb, sagt der Papst, sei die päpst-

⁴⁷⁾ Testem benevolentiae, a. a. O. S. 231.

⁴⁸⁾ Delattre, a. a. O. S. 87.

⁴⁹⁾ Testem benevolentiae, a. a. O. S. 231.

liche Unfehlbarkeit definiert worden, damit jeder um so leichter von Irrtum frei und gegen die Zeitgefahren gefeit wäre. Die schrankenlose Denk-, Press- und Redefreiheit unserer Tage habe in den Geistern soviel Verwirrung und Dunkel erzeugt, daß die Tätigkeit des Lehramtes heute nötiger sei als früher⁵⁰⁾.

10. Woher wissen die Amerikanisten, daß der heilige Geist seine Gaben den Seelen heute reichlicher spende als je in früherer Zeit, daß er sie ohne Mittelsperson durch einen geheimnisvollen Instinkt lehre und führe? Das Ausmaß des Geistes, bemerkt Leo XIII., kann kein Mensch bestimmen; denn der Geist weht, wo er will (Jf. 3, 8); auch dürfe man im Blick auf die Apostel, die Urkirche, die Märtyrer, die Heiligen aller Zeiten wohl fragen, ob denn die frühern Jahrhunderte weniger Geistesgaben besessen als die Gegenwart. Niemand bestreite, daß der heilige Geist innerlich wirke; aber die Erfahrung lehre auch, daß seine Anregungen in der Regel nicht ohne eine gewisse Mitwirkung und Vorbereitung des äußern Lehramtes zu erfolgen pflegen. Sei es ja doch ein allgemeines Gesetz der Vorsehung, die Menschen durch Menschen zur Seligkeit zu führen. Ein sprechender Beweis dafür sei der hl. Paulus, der auf seine Frage: „Herr, was willst du, daß ich tun soll?“ nach Damaskus zu Ananias gesandt wurde. Übrigens seien jene, die nach Vollkommenheit streben, gerade weil sie ungewohnte Pfade wandeln, mehr gefährdet und bedürfen dringlicher als die übrigen eines Lehrers und Leiters. Diese Anschauung habe in der Kirche bei den Geisteslehrern und Heiligen aller Zeiten stets obgewaltet; davon abzuweichen, sei verwegen und gefährlich⁵¹⁾. —

11. Solche überdemokratische und übermystische Anschauungen faßten bei Hecker um so leichter Wurzel, als er, wie bereits bemerkt, von Natur aus eigentümlichen Geisteszuständen unterworfen war; er fühlte sich oft von einem tief mystischen Zug getragen, der sich bis ins Visionäre steigerte und manchmal krankhafte Symptome darbot. Rein natürliche

⁵⁰⁾ Testem benevolentiae, a. a. O. S. 226. Die Tätigkeit des Index des hl. Offiziums wurde von den Amerikanisten auch in Frankreich und Deutschland als lästig empfunden. Man fuhr im Strom des Minimismus, wie es namentlich durch die Index-Liga von Münster zu Tage trat.

⁵¹⁾ Testem benevolentiae, a. a. O. S. 228.

Phänomene belegte er mit mystischen Namen und führte seine Phantasie auf den Heiligen Geist zurück, wähnend, die recht lebhaften Antriebe bei frommen Personen könnten nur von oben stammen. Er war sich übrigens bewußt, sehr originell zu sein; es scheint auch, daß einige seiner Bekannten ihn als verrückt (crazy) bezeichneten. Freund wie Feind ist darin einig, daß er einer Psychose nicht ferne war⁵²⁾.

2. Kapitel.

Die Tugendlehre des Amerikanismus.

§ 1. Darstellung.

1. Im Sinne der Demokratie wollte Hecker und der gesamte Amerikanismus auch die Tugendlehre umgestalten. Bisher habe man viel zu sehr die passiven Tugenden betont; jetzt sei es an der Zeit, den aktiven Tugenden das Wort zu reden. Unter passiven Tugenden verstand er besonders jene, die in den mönchischen Gelübden zum Ausdruck kommen, in erster Linie: Demut und Gehorsam; mit den aktiven Tugenden meinte er die persönliche Tatkraft und Unternehmungslust.

Den Mangel an sogenannten aktiven Tugenden bei den Katholiken hatte Heckers Freund Brownson bereits im Jahre 1858 beklagt.

„Freilich habe ich Ursache gehabt, mich über Katholiken bei uns und in anderen Ländern zu beklagen; allein nicht als ständen sie im Vergleich mit den Nichtkatholiken auf tieferer Stufe, sondern weil sie von der Höhe, die sie als Katholiken behaupten sollten, herabgesunken sind. Ich finde in der Denk- und Handlungsweise, zwar lange nicht aller, aber doch nur zu vieler, wie zur andern Natur geworden, einen Mangel an natürlichem Mut, an Willenskraft und Geradheit, welcher mir als

⁵²⁾ Houtin, a. a. O. S. 46. „Peu équilibré, passablement névrosé“; mit ihm P. Martin, *Études* 1898, 20. Juli, S. 222. — „Le Père Hecker fut un illuminé, mais de bonne foi. Il a écrit plus de sottises que de lignes; mais il ne savait rien de mieux.“ So schrieb im Jahre 1898 ein Priester, der bei den Paulisten Novize gewesen. Houtin, a. a. O. S. 53.

ebenso große Torheit erscheint, wie er für die Bessergesinnten unter den Engländern und Amerikanern etwas Abstoßendes hat. In den Dingen, die nicht zum Glauben gehören, herrscht unter uns weniger Neigung, alle berechtigten Meinungsverschiedenheiten sich frei aussprechen zu lassen, als man meinen sollte.“¹⁾

2. Hecker selbst sagt: „Die Übertreibung des Prinzips der Individualität durch die Protestanten nötigte die Kirche zur energischen Bekämpfung der sich daraus ergebenden Folgerungen, um für ihre eigene göttliche Autorität den freien Spielraum zu wahren und ihren gesetzmäßigen heilsamen Einfluß auszuüben. Die Irrtümer und Übel der Reformationszeit hatten zum Ursprung die von jedem Joch befreite persönliche Selbstständigkeit. Man mußte dem begegnen mit dem Zügel einer eng gefaßten persönlichen Abhängigkeit: Gegensätze werden eben durch Gegensätze geheilt. Der Einfluß der Kirche mußte sich daher unter dem Zwang der Umstände derart geltend machen, daß jene natürlichen Tugenden dabei etwas beeinflusst wurden, welche bei richtiger Leitung die [geistige] Männlichkeit des Christen in der Welt bedeuten. Der Gewinn war die Behauptung der Wahrheit und das Heil der Seelen; der Verlust bestand in einem gewissen Rückgang an Tatkraft, verbunden mit einer Schwächung der Regsamkeit in natürlichen Dingen. Der Gewinn bleibt immer und ist immer unschätzbar; der Verlust ist zeitlich und wieder heilbar.“²⁾

„Die passiven Tugenden, auf deren Pflege in der Zeit der Abwehr des Protestantismus gedrungen wurde, hatten bewunderungswürdige Erfolge, wie Gleichförmigkeit, Zucht, Gehorsam. Aber die neue Ordnung der Dinge fordert außerdem (selbständige) Initiative und persönliche Tatkraft. Darum muß man jetzt, ohne die passiven zu zerstören, vorzüglich die aktiven Tugenden pflegen und zwar ebenso in der natürlichen wie in der übernatürlichen Ordnung: in der ersten zur Kräftigung des rechtmäßigen Selbstvertrauens, in der zweiten zur bessern Empfänglichkeit für die unmittelbare Leitung (und Befruchtung) der

¹⁾ Erinnerungsblätter eines Konvertiten. Köln 1858. S. 288.

²⁾ J. Klein, Vie du P. Hecker. Paris 1897, S. 400. Schell, Die neue Zeit und der alte Glauben. Würzburg 1898, S. 8.

eigenen Seele durch den Heiligen Geist.“³⁾ Die aktiven Tugenden seien um so mehr zu pflegen, als heute der Geist des Germanismus herrsche, ein Geist der Tatkraft, der fruchtbaren Selbstständigkeit und des innern Geistes. Die Lateiner haften vorzüglich an äußern Einrichtungen; mit dem vatikanischen Konzil habe die lateinische Rasse ihr Werk herrlich gekrönt; nun müsse die germanische Rasse ihre Kräfte in der Kirche zur Entwicklung bringen⁴⁾.

Der Katholizismus muß männlicher werden! Die Epoche des romanischen Katholizismus, die der Hierarchie, der Disziplin, dem Kultus ihren Stempel aufgedrückt hat, muß abgelöst werden durch die des angelsächsischen. Die weiblichen, passiven Tugenden müssen in Zukunft zurück — die männlichen, aktiven vorantreten. Folgende Anekdote zeigt Heckers Verachtung für eine träge Frömmigkeit. Ein jüngst aus Rom zurückgekehrter Priester zeigte während einer Mission Sehnsucht, möglichst bald wieder nach Italien zurückzukehren, indem er sagte: „Hier finde ich keine Zeit zum Beten.“ P. Hecker wurde über diesen Wunsch unwillig; denn der junge Priester schien ihm nicht gerade so beschäftigt. „Seien Sie doch kein Kind. Blicken Sie um sich und sehen Sie all' das Gute, das Sie zu vollbringen haben! Ist es nicht besser, hier, in Ihrer Heimat, Gott, was er für Sie getan, wieder zu vergelten, statt in die Fremde zu gehen, an Ihren Daumen zu saugen? Welchen Namen geben Sie einer solchen Art von Frömmigkeit?“⁵⁾

„Wird denn“, so fragt P. Hecker entrüstet, „die göttliche Gnade nur gegeben auf Kosten natürlicher Tatkraft?“⁶⁾ Die ersten Christen im Kampfe gegen das große, gewaltige Römerreich, die Kreuzritter in ihrem Streit wider die Muselmänner, die katholischen Pioniere mittelalterlicher Kultur und Entdeckungen hätten doch auch Tatkraft gezeigt. Die mächtigen und hartnäckigen Angriffe der Irrlehrer des 16. Jahrhunderts hätten die Kirche von ihrer gewohnten Bewegungsbahn abgedrängt; aber jene Gefahr sei jetzt beschworen, und so kehre die Kirche

³⁾ Klein, a. a. O. S. 402. ScheII, a. a. O. S. 8.

⁴⁾ ScheII, a. a. O. S. 9. Klein, a. a. O. S. XXV u. 407.

⁵⁾ Klein, a. a. O. S. 415.

⁶⁾ The church and the age. S. 18.

zu ihrer normalen Bewegung zurück. In den drei letzten Jahrhunderten habe die Kirche die menschliche Tatkraft gehemmt; in der Gegenwart und Zukunft rufe sie einer erhöhten Tätigkeit. Darin liege das Heil, während die furchtbare Verfolgung, der Niedergang der Kirche in Österreich, Frankreich, Bayern, Spanien, Italien aus der überwiegenden Pflege der passiven, statt der aktiven Tugenden erfließen sei⁷⁾.

Unter dem amerikanischen Schlagwort: „passive Tugend“ verstand man auch in Deutschland die Demut, Geduld, Sanftmut, Devotion, Askese, kurz die ganze „Duckmäusermoral“ des Christentums, die etwa für zurückgezogene Ordensleute Wert habe⁸⁾. Ein Bild der aktiven Tugenden entwirft uns ein Geistlicher in folgender Weise: Durch die falsche Auffassung von Askese, die ehemals herrschend gewesen, habe sich mancher „selber zum moralischen Krüppel geschlagen und sein ganzes Selbst zermalmt! Heute müsse diese Askese ganz anders aufgefaßt und betrieben werden: Spaziergang, Billard, Kegel, Lawn Tennis, Rudersport, Zimmergymnastik, „kräftige Aktion der Oberschenkel“, „Herausarbeiten des ganzen Körpers“, daß auch nicht ein Muskel unbeschäftigt bleibe, das sei unsere Aufgabe. Auch in der Frage der systematischen Leibesübung müsse der Klerus das Salz der Erde werden. So erlange er erhöhtes moralisches Kraftbewußtsein, objektiv gerechtfertigtes Sichsicherfühlen, und bilde „eine vollkommenere christliche Persönlichkeit aus“, der „das Ringen nach dem Ideal der christlichen Vollkommenheit bedeutend erleichtert“ werde. Zum Studium dieser neuen Art von Askese empfiehlt der Verfasser den Mitbrüdern, die bisher nur die Nachfolge Christi und Rodriguez gekannt haben, Sieberts Katechismus der Athletik und Schrebens Zimmergymnastik⁹⁾. Schell sagt mit Bischof Ireland: „Die wahre Frömmigkeit ist der tatkräftige Kampf gegen die Übelstände; gesunder Geist in gesundem Leib, ist die wahre Askese der Masse.“¹⁰⁾

3. Also aktive Tugend auf Kosten der passiven! Verwandt

7) A. a. O. S. 18, 29, 16, 17.

8) Weiß, Die religiöse Gefahr. Freiburg 1904. S. 354.

9) Passauer Monatsschrift 1901. 21 ff., 115 ff. Weiß, Religiöse Gefahr. S. 362.

10) A. a. O. S. 4.

damit ist das weitere Postulat: mehr natürliche Tugenden! „Es gibt Zeiten, wo das Übernatürliche und der Kultus mehr der Pflege und Hervorhebung bedarf; es gibt wieder andere Zeiten, wo die natürliche Ordnung, wo Arbeit und Fortschritt das wichtigste Gebiet sind¹¹⁾, auf dem sich der übernatürlich beseelte Geist zu betätigen hat. Der Grundzug des neuzeitlichen Geistes ist die entschlossene Anerkennung der Kräfte und Rechte der Natur¹²⁾. Im Brook Farm-Institut hatte Heder so viele edle, treue Menschen kennen gelernt, daß er die feste Überzeugung gewann, es gebe viele Seelen, deren ganzes Leben vollständig oder doch fast vollständig frei geblieben sei von jedem Fleck einer schweren Sünde; man dürfe in der Predigt nicht alle ohne weiteres als verhärtete Sünder oder als Büßer in eine große Masse zusammenwerfen¹³⁾. Am Protestantismus hat ihn gerade das Dogma von der vollständigen Verderbtheit der Menschennatur scharf abgestoßen; von diesem Punkte aus erklärte er den Protestantismus als kulturfeindlich und antiamerikanisch¹⁴⁾. Am Katholizismus wiederum schätzte er zumeist, daß er die natürlichen Tugenden nicht unterdrücke, sondern anerkenne. Daher dessen Wahlverwandtschaft mit dem amerikanischen Geist, der die bürgerlichen Tugenden zur glänzendsten Entfaltung bringe¹⁵⁾. „In Zukunft wird der Angelsachse das Natürliche supernaturalisieren, der Celto-Lateiner wird das Übernatürliche naturalisieren.“¹⁶⁾ Darin erblickte Heder das Heilmittel für die Wunden der Zeit.

¹¹⁾ DeLattre, a. a. O. S. 49—51. Heder stützt sich auf 1. Cor. 15, 35—49. Erst der natürliche, dann der übernatürliche Mensch. Etwas zu sehr vergaß er jenes: „Quaerite primum regnum Dei.“

¹²⁾ Schell, a. a. O. S. 5. Ireland, The church and modern society. I, S. 78 ff. The mission of catholics in America.

¹³⁾ Pfülf, a. a. O. S. 400.

¹⁴⁾ Protestantismus und Freiheit seien unvereinbar. The church and the age. S. 70 ff.

¹⁵⁾ Klein, a. a. O. S. 121. Alfred Hegler, Christl. Welt 1899. S. 541.

¹⁶⁾ Le Saxon surnaturalisera le naturel, le Celto-Latin naturalisera le surnaturel. Klein, a. a. O. S. 405. Houtin, a. a. O. S. 44. Die aktiven und natürlichen Tugenden betrachtete Heder als die besten Wegbereiter für das Wirken des hl. Geistes und deshalb für überaus wichtig. „The whole aim of the science of Christian perfection is to

„Die Verteidigung der Kirche und die Rettung der Seelen wurde in der Regel erstrebt zum notwendigerweise erfolgenden Nachteil derjenigen Tugenden, welche eigentlich das Mark christlicher Männlichkeit ausmachen.“¹⁷⁾

Durch die Art der Äbzele der letzten drei Jahrhunderte seien „die Katholiken etwas kindisch geworden, weniger männlich und weniger aktiv als die andern“¹⁸⁾.

4. Wie Hecker die Übung der aktiven und natürlichen Tugenden sich dachte, zeigt er in einer Lobrede auf den hl. Joseph, „den Heiligen unseres Jahrhunderts“. „Berufen, seine Freunde, sein Haus, sein Land zu verlassen, gehorchte der hl. Joseph der Stimme Gottes augenblicklich und ohne Murren. Die Einöde brauchte er nicht, um seinem Gott zu begegnen und mit ihm sich zu verbinden. Er blieb in der Welt und wußte da Gott zu finden. Er heiligte seine Arbeit, indem er Gott in seine Werkstatt setzte. St. Joseph war keine Blume der Wüste, keine Klosterpflanze. Er fand die Mittel zur Vollkommenheit in der Welt und machte die Sorgen und Pflichten der Welt den Plänen Gottes dienstbar.“

„Das Haus des hl. Joseph war sein Kloster und im Schoße der Familie übte er die erhabensten Tugenden. Mit den materiellen Pflichten jedes Tages sich befassend, hielt er seinen Geist auf die Betrachtung der göttlichen Wahrheiten gerichtet, und ein himmlischer Einfluß belebte alle seine Handlungen. In der Gesellschaft und in der Familie erstieg er einen Grad der Vollkommenheit, der vom Märtyrer durch seinen Tod, vom Verzückten in der Wüste, vom Mönch in seinem Kloster, vom Missionar in seinen heroischen Arbeiten nie übertroffen, wenn überhaupt erreicht wurde.“

„Unser Jahrhundert ist nicht ein Jahrhundert der Märtyrer, der Eremiten, der Mönche. Obschon es seine Märtyrer, seine Klausner, seine mönchischen Kommunitäten hat, so sind das und

instruct men how to remove the hindrances in the way of the action of the Holy Spirit and how to cultivate those virtues which are most favorable to His solicitations and inspirations.“ Hecker, *The church and the age*. S. 25.

¹⁷⁾ Hecker, *The church and the age*. S. 16.

¹⁸⁾ Hecker, bei Klein, a. a. O. S. 376.

werden wahrscheinlich nie mehr die herrschenden Typen der christlichen Vollkommenheit sein. Unsere Zeitgenossen leben auf ihren geräuschvollen Marktplätzen, in ihren Kontoren, ihren Werkstätten, ihren Familien, in all den mannigfaltigen Verhältnissen, welche die menschliche Gesellschaft bilden, und dorthin muß man die Heiligkeit bringen. St. Joseph ist das vollendetste Muster dieser Art von Vollkommenheit. Diese Pflichten und diese Verhältnisse müssen ebensovielen Werkzeuge der Heiligung werden; denn die Schwierigkeiten und die Hindernisse unserer Zeit sind es, die den Charakter bilden; einmal überwunden, werden sie Mittel der Vollkommenheit und Ruhmestitel. Betrachten Sie das klar und Sie haben den Typus der Heiligkeit, der immer mehr der lebendige Ausdruck des gegenwärtigen Lebens der Kirche sein wird.“

„Hier ist das Eroberungsfeld für den christlichen Heroismus von heute. Die Sorgen, die Arbeiten, die Pflichten, die Leiden und Verantwortlichkeiten des täglichen Lebens bilden die Säulen der Heiligkeit, der Styliten unserer Tage. In dieser Form wird von nun an die christliche Tugend triumphieren.“¹⁹⁾

§ 2. Kritik.

5. Die Urteile Hefers über den Charakter der lateinischen und angelsächsischen Rasse dürfen wir auf sich beruhen lassen. Der „passive“ Geist der Lateiner ist wohl ein Phantom Hefers. Die Lateiner haben in allen Jahrhunderten sich genügend ausgewiesen, daß sie größter Welttaten fähig sind. Ihre Ergebenheit gegen den heiligen Stuhl, die Hefer so stark hervorhebt, ist nicht durchaus einwandfrei; denn es dürfte keine andere Nation geben, die dem heiligen Stuhl soviel Opposition gemacht wie Frankreich. Geradezu überraschend klingt Hefers Behauptung, die Angelsachsen seien mehr mystisch veranlagt als die Lateiner. Man fragt sich mit einigem Erstaunen, ob denn z. B. die Amerikaner, die Männer des business, so ausgesprochene Mystiker seien. Und zufällig belehrt uns die Geschichte, daß die überwiegende Mehrzahl der großen Mystiker nicht Angelsachsen waren. Bernard, Franz v. Assisi, Dominikus, Katharina

¹⁹⁾ Klein, a. a. O. S. 313—315.

von Siena, Joh. vom Kreuze, Theresia, Peter v. Alcantara, Ignatius, Magdalena dei Pazzi, Katharina v. Genua, Vinzenz v. Paul, Alphons v. Liguori usw. waren doch keine Angelsachsen.

Richtiger würde Hecker gesagt haben: Die Angelsachsen sind subjektivistischer veranlagt als die Lateiner; sie sind zugänglicher für den Subjektivismus eines Kant, aber sie sind für das innerliche, echt mystische Leben nicht veranlagter als die Romanen.

6. Die eben gezeichnete Tugendlehre des Amerikanisten ist nichts anderes als ein neues christliches Lebens- und Tugendideal. „Der Typus der Frömmigkeit und des Asketismus, nach welchem man sie (die Katholiken) erzieht, ist nur geeignet, die persönliche Tätigkeit zu unterdrücken, jene Eigenschaft, ohne welche es in unsern Tagen keinen politischen Erfolg gibt. Die Energie, welche die moderne Politik verlangt, ist nicht die Frucht einer Frömmigkeit, wie sie in Europa herrscht; ehemals konnte diese Art Frömmigkeit der Kirche nützlich sein und sie retten; aber damals war die Hauptsache, sich nicht zu widersetzen.“²⁰⁾

Sehen wir ab von dem Umstande, daß hier die Frömmigkeit dem politischen Erfolge dienen soll, was die „Mystik“ der Amerikanisten in ein eigentümliches Licht rückt. Aber stellen wir die Frage: Kann überhaupt je von einem neuen christlichen Lebens- und Tugendideal die Rede sein, das den früheren Zeiten fremd und entbehrlich, unsern und den künftigen Tagen eigen und unentbehrlich wäre? Leo XIII. verneint die Frage:

„Daß andern Zeiten andere christliche Tugenden zu entsprechen haben, kann nur der wollen, welcher die Worte des Apostels übersieht: Die er vorausgesehen hat, hat er auch vorherbestimmt, dem Bilde seines Sohnes gleichförmig zu werden. Lehrer und Vorbild aller Heiligkeit ist Christus; seiner Regel hat sich anzupassen, wer immer selig werden will²¹⁾. Christus aber ändert sich im Laufe der Jahrhunderte nicht, sondern ist der gleiche gestern und heute und in Ewigkeit. Den Menschen aller Zeiten gilt also der Spruch: Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig

²⁰⁾ Klein, Vie du P. Hecker. S. 400.

²¹⁾ Magister et exemplar sanctitatis omnis Christus est; ad cujus regulam aptari omnes necesse est, quotquot volunt beatorum sedibus inseri.

von Herzen; immer zeigt sich uns Christus als gehorsam geworden bis zum Tode, und für jedes Jahrhundert gilt das Wort des Apostels: Die Christus angehören, haben ihr Fleisch gekreuzigt mit seinen Lastern und Gelüsten.“²²⁾

7. Die Tugendlehre der Amerikanisten ist theologisch so verkehrt und in ihren Folgen so verhängnisvoll, daß Pius X. in seinem Hirtenschreiben an den katholischen Klerus darauf zurückkommt, nämlich auf die Unterscheidung und Betonung der aktiven Tugenden im Gegensatz zu den passiven. „Es ist unglaublich,“ sagt Pius X., „wie betrüglich und verderblich dieser Lehrpunkt ist.“²³⁾ Die Tugend der Entsagung, Selbstverleugnung, Demut und des Gehorsams, sagen die Amerikanisten, seien passive Eigenschaften, welche die Kraft der Persönlichkeit lähmen, niederdrücken, vernichten.

Passivität ist nun aber gegen das innerste Wesen jeder Tugend. Die Tugend ist wesentlich eine Ausrüstung der Seele zur Tat²⁴⁾, eine innere Kraft, Neigung zum Handeln, ein Auftrieb zur Höhe seelischer Aristokratie. „Sie ist nicht wie eine reichgeschmückte aber stumme Leier, von keiner Hand berührt; wesentlich tönend, verlangt sie zu vibrieren; sie ist nicht wie ein Luxus Schwert, das immer in der Silberscheide steckt, nicht wie ein Schiff mit mächtigen Schrauben, das immer im Hafen liegt. Bewegung, Kampf, Handlung, Fruchtbarkeit, darin besteht das Leben der Tugend²⁵⁾).

Aber ist die Energie zur Tat auch den sogenannten passiven Tugenden eigen? Gewiß, und zwar in der zweifachen Richtung: des Widerstandes und des Angriffes²⁶⁾. Zunächst stärken die evangelischen Tugenden zum Widerstand, — zum Widerstand gegen die heftigsten, zähesten, gewaltigsten Feinde in dieser Welt, die der hl. Johannes stigmatisiert hat als Augenlust, Fleischeslust

²²⁾ Testem benevolentiae, a. a. O. S. 229.

²³⁾ „Haec sane doctrina mirum quantum fallaciae habet atque exitii.“ Rundschreiben vom 4. Aug. 1908.

²⁴⁾ De ratione virtutis est, quod sit habitus operativus. S. Th. 1. 2, 55 a. 2. Die Tugend ist actuosa. Cicero: De natura Deorum c. 1.

²⁵⁾ Ed. Hugon, Revue Thomiste 1908. S. 619.

²⁶⁾ Fortitudo habet duos actus, scilicet sustinere et aggredi. S. Th. 2. 2. 123. a. 10, ad 3.

und Hoffart des Lebens²⁷⁾. Das sind die unzertrennlichen Begleiter der Menschheit, die einen großen Teil ihrer Geschichte, insbesondere ihrer Lastergeschichte, geschrieben. Diese mächtigen Feinde bestehen, sie niederwerfen, ist kein Kinderspiel; die evangelischen Tugenden haben dieses Werk des Widerstandes, worin der Hauptteil der Tapferkeit beruht²⁸⁾, und worin die ganze Welt erlegen war, vollbracht. Die Entsagung, die Selbstverleugnung, der Opfergeist und die Keuschheit haben sich der Augenlust und Fleischeslust entgegengesetzt; die Demut und der Gehorsam widerstanden dem Riesen Hoffart. Und solchen Widerstand leisten, heißt wahrlich nicht seine Persönlichkeit vernichten, sondern sie vollkommen entfalten. Um allen innern und äußern Versuchungen zum Trotz jene Tugenden zu üben, rein, bescheiden, ergeben, gehorsam, mitleidig zu bleiben, braucht es eine Summe von persönlicher Energie, die nur auf vollkommenstem Selbstbesitz und hochgesteigter Freiheit beruhen kann. Sogar die passiveste aller Tugenden, der Gehorsam, weiß sich oft in erhabener Weise zu erheben, wo Gemeinheit und Sünde geboten werden will.

Die evangelischen Tugenden befähigen nicht nur zum Widerstande, sondern auch zum Angriff. Im Angriff gegen die dreifache Macht des Bösen, im positiven Siege über die Welt erwiesen sich die Heiligen als wahrhaft große Männer, als die Herren der Menschheit. Wenn der Idealismus unter uns noch einen Altar besitzt, wenn die Sinnenlust, der Materialismus und Egoismus noch nicht alles überflutet haben, so ist es deshalb, weil wir in der Schule des Evangeliums, das ist in der Schule des Opfergeistes und der Selbstlosigkeit, erzogen worden. Noch sind die Märtyrer nicht ausgestorben, welche Herren über ihren eigenen Willen und über die ganze Welt sind, und die weder Drohung, noch Qual, noch Tod zu beugen vermag. Im Martyrium, dem unter allen menschlichen Akten an Energie nichts gleich kommt, erreicht die Tapferkeit ihren Höhepunkt²⁹⁾. Kann

²⁷⁾ 1. Joh. 2, 16.

²⁸⁾ *Principalior actus fortitudinis est, sustinere, i. e. immobiliter sistere in periculis, quam aggredi.* S. Th. 2. 2. 123. a. 6.

²⁹⁾ „Martyrium inter caeteros actus humanos est perfectius secundum genus suum.“ S. Th. 2. 2. 124. a. 3.

die Persönlichkeit, die Individualität eine schönere Blüte tragen, als den täglichen Sieg über sich selbst und über die Welt?

Die evangelischen passiven Tugenden werden erst dann nicht mehr nötig sein, wenn die dreifache Begierlichkeit im Menschen erstorben ist. Noch aber lebt sie und saugt reiche Nahrung aus Kunst und Presse, aus Geschäft und Politik; sie erstarbt sogar jeden Tag, denn sie ist das echteste Kind des heidnischen Geistes, der heute gewaltiger als je das Symbol des wahren Idealismus, Calvaria, zu erstürmen sucht. Die Todesschatten des Heidentums wachsen und alle sozialen Bindengewalten der Gesellschaft schwinden in dem Maße, als die evangelischen „passiven“ Tugenden zu erlöschen drohen. „Ach Gott,“ rufen Leo XIII. und Pius X. aus, „wäre doch die Zahl jener Männer viel größer, welche jene Tugenden übten, wie die Heiligen früherer Zeiten sie geübt, die durch Demut, Gehorsam, Selbstbeherrschung mächtig waren in Werk und Wort, zum Vorteile nicht nur der Religion, sondern auch der bürgerlichen Gesellschaft.“³⁰⁾

Damit wollen wir keineswegs jene Tugenden unterschätzen, die man soziale nennt und die nicht so sehr auf die Dervollkommnung der eigenen Person, als auf das Wohl des Mitmenschen abzielen. Sie waren immer nötig, sie sind es gewiß auch heute und nicht bloß durch die Stimme der Natur geboten, sondern auch durch die Worte des Heilandes: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Der Pulsschlag des Christentums ist durchaus altruistisch. Aber daß man ganz oder auch nur vorwiegend für andere lebe und seiner eigenen Seele vergesse, wird vom christlichen Tugendideal nicht verlangt, sondern verboten, wie Pius X. nachdrücklich betont³¹⁾. Auch ist es irrig, die passiven Tugenden für mindern Ranges zu erklären und ihre Übung als unzeitgemäß in den Hintergrund zu drängen.

8. Viel Wesens machten die Amerikanisten auch mit den

³⁰⁾ Leo XIII. Brief an Kardinal Gibbons. Pius X. Rundschreiben an den kathol. Klerus. 4. Aug. 1908.

³¹⁾ „Equidem sunt qui putent, sacerdotis laudem in eo collocandam omnino esse, ut sese aliorum utilitatibus totum impendat; quamobrem dimissa fere illarum cura virtutum, quibus homo perficitur ipse (eas ideo recitant passivas), aiunt, vim omnem atque studium esse conferenda ut activas virtutes quis excolat exerceatque.“ Rundschreiben an den kathol. Klerus, 4. Aug. 1908.

natürlichen Tugenden im Gegensatz zu den übernatürlichen. Daß die Natur aus eigener Kraft, ohne Gnadenhilfe, fähig sei, sittlich tadellose Werke zu verrichten und natürliche Tugenden sich zu erwerben, haben die Katholiken von jeher bejaht, die Protestanten hingegen verneint, und es war gerade dieser protestantische Lehrpunkt, der Hecker aus dem Calvinismus wegtrieb und zur Kirche führte. Aber ein katholischer Theologe wird nie zugeben, daß in der Menschennatur neben den guten Keimen nicht auch Keime des Bösen schlummern, er wird vielmehr, in das Innere seiner Natur blickend, auf die sittlichen Wunden, die der Fall im Paradiese geschlagen, hinweisen und mit dem hl. Paulus bekennen: „Ich aber bin fleischlich, verkauft unter die Sünde.“³²⁾

Der katholische Theologe wird weiterhin daran erinnern, daß der Mensch fähig ist, aus seinen bloßen Naturkräften heraus sittlich tadellose Einzelakte zu setzen³³⁾, nicht aber das ganze Naturgesetz in seinen verzweigten Geboten für längere Zeit zu halten, ohne daß die Gnade ihn stärkt; daß also natürliche Tugenden ohne Gnadenhilfe nicht in vollkommenem Grade erreichbar sind, ansonst sie nie und nirgends versagen dürften, d. h. den Menschen befähigen müßten, das ganze Naturgesetz fürs ganze Leben aus eigener Kraft sittlich gut zu erfüllen. Um zur vollen Blüte und Reife zu gelangen, benötigten auch die natürlichen Tugenden der Gnade.

Und gesetzt auch, die natürlichen Tugenden könnten ohne Gnade sich voll entfalten, so vermöchten sie doch das Eine nicht: den Menschen seinem letzten Ziel entgegenzuführen. Das letzte Ziel des Menschen ist tatsächlich ein übernatürliches — zu hoch, als daß es von der Flugbahn der natürlichen Tugenden erreichbar wäre. Jedes Werk, das diesen letzten, übernatürlichen Zweck des Menschen nicht erreicht, ist kein volles, vielmehr ein leeres, totes Werk. Ein Leben mag noch so geräuschvoll, noch so bewegt, noch so tatenreich sein, — fehlt ihm der übernatürliche Grundklang, so gilt ihm immer das Wort des hl. Johannes: „Ich finde deine

³²⁾ „Ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato.“ Röm. 7, 14.

³³⁾ Immerhin bemerkt Leo XIII: „Singulares vero actus, quos supra innuimus, saepe si intimius perspiciantur, speciem potius virtutis quam veritatem prae se ferunt.“ Testem benevol., a. a. O. S. 229.

Werke nicht vollkommen vor meinem Gott.“³⁴⁾ Soll der Flug zum übernatürlichen letzten Ziel des Menschen auch nur in unvollkommener Weise vollzogen werden, so braucht er Gnadenhilfe und übernatürliche Tugenden, und soll es in vollkommener, ewig verdienstlicher Weise geschehen, so braucht es die übernatürliche Liebe. Sie ist eigentliche Trägerin des letzten, übernatürlichen Zweckes, die Königin und Lenkerin aller Tugenden, und kein menschliches Tun führt bis ins Himmelreich, wenn an ihm nicht ein Strahl vom Polarstern der übernatürlichen Liebe leuchtet.

Alle Tugenden — die aktiven wie die passiven, die persönlichen wie die sozialen, die natürlichen und die übernatürlichen sind beharrlich zu üben und zu mehren; dann wird die Seele wirklich zum Tempel des heiligen Geistes und zur Bürgerin des Himmels. Tief und treffend sind die Ausführungen Leo XIII.: „Wohin das von den Neuern gepriesene reichere Wirken des heiligen Geistes zielen soll, ist nicht ersichtlich. Das Wirken des heiligen Geistes müßte doch zumeist dem Wachstume der Tugenden dienen; allein die Neuerer preisen die natürlichen Tugenden über alles Maß als besonders erstrebenswert, als besonders zeitgemäß, als Rüstzeug zu eifrigem, freudigem Schaffen. Wie so christlich gesinnte Männer die natürlichen Tugenden den übernatürlichen vorziehen und jene für wirksamer und fruchtbarer bezeichnen können, ist schwer zu fassen. Ist die Natur stärker ohne Gnade, als mit der Gnade? Wer überhaupt besitzt die natürlichen Tugenden als ständige Vollkommenheit? Und besäße er sie, was nützen sie ohne Gnade zur ewigen Seligkeit? Treffend sagt der hl. Augustin: „Große Kräfte und ein eiliger Lauf, aber neben dem Weg.“³⁵⁾

3. Kapitel.

Akonfessionelle und interkonfessionelle Bestrebungen des Amerikanismus.

§ 1. Darstellung.

1. In dritter Linie vollzog der Amerikanismus die Anpassung an das Zeitalter durch seine ausgesprochene Neigung zum Akon-

³⁴⁾ Apoc. 3, 2.

³⁵⁾ Testem benevolentiae, a. a. O. S. 228.

fessionalismus und Interkonfessionalismus. War es auch nicht ein Interkonfessionalismus bewußt dogmatischer Art, als ob alle Religionen und Konfessionen gleichberechtigt wären und grundsätzlich eine Religionsmengerei angestrebt werden müßte, so ging dieser Interkonfessionalismus doch weiter als die Gründe praktischer und taktischer Natur zu rechtfertigen schienen.

2. Als ein erstes Symptom für diese Neigung der Amerikanisten mag uns gelten, daß sie die Trennung von Kirche und Staat nach dem Vorbild Amerikas begeistert empfahlen. — Die Verfassung Amerikas kennt keine Staatsreligion und gewährleistet die freie Übung jeder Religion. Eine gesetzlich-rechtliche Verbindung ist dadurch ausgeschlossen. Dieses Verhältnis zwischen Kirche und Staat war in Heders Augen das beste und zeitgemäße, mindestens für Amerika. Gäbe es dort eine Staatskirche, so würde sie zweifellos protestantisch sein; zudem sei die katholische Kirche in ihrer Bewegung nirgends freier und der Papst in der Ausübung seiner Gewalt nirgends ungehemmter als in Amerika¹⁾.

3. Am 10. November 1889 erklärte Erzbischof Ryan in einer Rede zu Baltimore: er wolle nicht verkennen, daß in andern Zeiten und Ländern die Verbindung der Kirche mit dem Staat ebenso segensreich als angemessen war; aber in der Verfassung der Vereinigten Staaten gebe es keine Bestimmung, die wohlthätiger sei als jene, wodurch beide in diesem Lande geschieden seien²⁾.

4. Bischof Spalding äußerte sich also: „Hier, in den Vereinigten Staaten, lebt und wirkt die Kirche aus eigener Kraft, ohne die Mithilfe des Staates zu besitzen oder zu wünschen, ohne die Privilegien zu vermissen, die in andern Epochen aus sozialen Umständen, die den unsrigen nicht gleichen, erteilt wurden. Wollten wir diese Privilegien erobern, so könnten wir es nicht; und würden wir sie erobern, so wären sie uns eher

¹⁾ O'Connell, a. a. O. S. 79.

²⁾ L'Eglise et le siècle, conférences et discours publiés avec une préface par l'abbé Klein. Paris 1894. S. 68. Ähnlich Erzbischof Ireland. A. a. O. S. 84 u. 85.

schädlich als nützlich.“³⁾ „Hier (in Amerika) besitzt die Kirche vielleicht zum erstenmal eine wahre Freiheit.“⁴⁾

5. Am 25. März 1887 nahm Kardinal Gibbons von seiner Titelkirche S. Maria in Trastevere zu Rom Besitz und bemerkte in seiner Ansprache: „Wo immer der Despotismus seinen dichten Schatten warf, war die Kirche gezwungen, für ihr Dasein zu kämpfen, der Pflanze gleich, die man vom segensreichen Sonnenlicht des Himmels ausgeschlossen. Aber sie blüht wie eine Rose in der heitern Luft der Freiheit. Ohne zu vergessen, daß wir eine junge Nation sind, erkläre ich für meine Person, als Bürger der Vereinigten Staaten, mit einem tiefen Gefühl des Stolzes und der Dankbarkeit, daß ich einem Lande angehöre, dessen staatliche Regierung den Schild ihres Schutzes über uns hält, ohne in die gesetzmäßige Ausübung unserer erhabenen Mission als Diener des Evangeliums Christi sich einzumischen.“⁵⁾ Heder jubelte über diese Ansprache. „Bei solchen Anlässen ist Mut Genie, und wir freuen uns nun seines Triumphes. Es war angemessen, daß den Gedanken, ein wie hohes Gut für die Entwicklung des religiösen Charakters die bürgerliche Freiheit sei, am glücklichsten auszudrücken, einem amerikanischen Kardinal im Mittelpunkt der Christenheit vorbehalten war. Und fragte man mich, wodurch das amerikanische Regierungssystem zu dieser Entwicklung am meisten beigetragen, so würde ich sagen: dadurch, daß es sich in geistlichen Dingen für unzuständig erklärte. Das ist es, was die Europäer, besonders die hochgestellten, nicht verstehen können oder nicht verstehen wollen.“⁶⁾

6. Heder ging noch weiter: Er erzählt, wie Lord Baltimore in Maryland allen christlichen Bekenntnissen vollständige Gleichheit (perfect equality), genau die gleichen bürgerlichen und religiösen Rechte und Privilegien zuerkannte. „Diese Handlungsweise“, fügt Heder bei, „entsprach den Forderungen der klaren Vernunft und der wahren Lehre des Glaubens;

³⁾ Spalding, Opportunité, traduit de l'anglais par l'abbé F. Klein. Paris 1901. S. 178.

⁴⁾ Spalding, a. a. O. S. 257.

⁵⁾ Heder, The church and the age. S. 101. Allen S. Will, Life of James Cardinal Gibbons, S. 142.

⁶⁾ Heder, a. a. O. S. 111.

denn jeder Versuch, religiös Andersdenkende durch Zwang dem nämlichen Glaubensbekenntnis zuzuführen, würde im Falle des Erfolges jeder vernünftigen Religion ein Ende machen... Da sie als Katholiken davon überzeugt waren, floß der Gedanke der religiösen Toleranz natürlich und folgerichtig in den Geist der ersten Ansiedler an den Ufern des Potomac.“⁷⁾ Hecker fügt bei: wer da meine, der Syllabus lehre anders, der täusche sich. Den Grundsatz, der Staat sei nicht zuständig, über religiöse Dinge Gesetze zu erlassen⁸⁾, nennt Hecker „den Schlußstein am Gewölbe der amerikanischen Freiheiten“. Die Freiheiten der amerikanischen Verfassung, deren oberste also die Kultusfreiheit wäre, sind für Hecker „natürliche Menschenrechte“ (man's natural rights)⁹⁾.

„Kurz: wer nicht einsieht, daß die Hand der göttlichen Vorsehung die Entdeckung des westlichen Kontinents leitete und dessen Besiedelung und spätere Geschichte dahin lenkte, die allgemeinen Wahrheiten, die sowohl die menschliche Vernunft als das Christentum lehrt, auf die politische Gesellschaft in vollem Sinne anzuwenden, vermag die Geschichte der Vereinigten Staaten nicht richtig und vollkommen zu deuten.“¹⁰⁾

⁷⁾ Hecker, *The church and the age*, S. 66.

⁸⁾ Hecker behauptet schlechthin, die Trennung von Kirche und Staat wolle nur besagen, daß der Staat auf jede Einmischung in kirchliche Dinge verzichte, „und die Einmischung der weltlichen Regierung in kirchliche Dinge abzuwehren, das sei ein Grundsatz, um den die Päpste in ihrem Kampfe für ihre Rechte gegenüber der weltlichen Gewalt allezeit gerungen und heute noch ringen“. (*The church and the age*, S. 67). Hecker übersieht, daß es eine zweifache Einmischung des Staates in kirchliche Dinge gibt: eine unbefugte, oppressive, unerwünschte, und dieser freilich sucht und sucht die Kirche sich zu erwehren; und eine Einmischung, die von der Kirche als Hilfe gewünscht wird und von Seite des Staates Pflicht ist. Ein christlicher Staat hat an und für sich kein Recht, in der Verfassung zu erklären: die kirchlichen Angelegenheiten gehen mich gar nichts an, oder höchstens nur soviel als die Angelegenheiten irgendeines Vereins. Darüber unten.

⁹⁾ *The church and the age*, S. 67; 82. „Natürliche und unäußerliche Rechte“ nennt er sie S. 126. Als ob sie von der Wiege oder vom Taufbrunnen herstammten!

¹⁰⁾ Hecker, a. a. O. S. 99. Verlangen, daß die menschliche Gesellschaft, die ganze katholische Kirche, das christliche Leben nach amerikanischem Vorbild zugeschnitten werde, ist denn doch naiver Vollblut-Jingoismus.

7. Atonfessionelle und interkonfessionelle Bestrebungen machten sich auch in Deutschland auf politischem, sozialem und literarischem Boden bemerkbar und entfesselten heftige Kämpfe.

Auf dem Felde der Politik z. B. wurde so häufig und so nachdrücklich betont, das Zentrum sei eine „rein politische Partei“, daß sich vielen der Gedanke aufdrängte, es anerkenne in seiner politischen Haltung als Partei keinerlei Verpflichtung gegenüber der Kirche. Diese Auffassung wurde genährt durch manche Äußerung, die in diesem Sinne verstanden werden konnte oder mußte. Mißverständlich war der Artikel: „Wir müssen aus dem Turm heraus“, der 1906 in den „Historisch politischen Blättern“ erschien und dessen Titel zum geflügelten Worte wurde¹¹⁾. Nicht nur mißverständlich, sondern geradezu eine Entgleisung war die Parole von der „Entklerikalisierung“ der Katholiken im öffentlichen Leben¹²⁾. — Die Parole der Reformer vom „religiösen Katholizismus“ haben wir bereits erwähnt.

Als die Bischöfe von Preußen und Holland zu den interkonfessionellen Gewerkschaften Stellung nahmen, fiel auf dem Arbeiterkongreß in Zürich das vielberufene Wort: „Hochwürdigste Herren Bischöfe, bis hieher und nicht weiter! Sie haben das Recht und die Pflicht, uns in religiösen und kirchlichen Dingen die Wege zu weisen; aber wenn es sich um rein weltliche Dinge handelt, hat der Bischof kein Recht, ein Machtwort zu sprechen.“¹³⁾

Im Literaturstreit ging es zum guten Teil auch um die Frage, ob die schöne Literatur, ob die Kunst überhaupt ausschließlich oder doch in oberster Linie nach rein ästhetischen Maßstäben sich zu richten habe, oder ob sie religiösen, konfessionellen und pastoralen Gesichtspunkten Rechnung tragen und dienen müsse¹⁴⁾.

¹¹⁾ Dr. Julius Bachem, Lese Blätter aus meinem Leben. 1910, S. 93 ff.

¹²⁾ Graf v. Oppersdorf, Die Ersatzwahl zum Reichstage in dem Wahlkreise Wartburg-Höfster im Jahre 1910. 1910, S. 100—108.

¹³⁾ Kritische Randbemerkungen zu den Ansichten der Professoren Mausbach und Biederlack über die Gewerkschaftsfrage. Berlin 1911, S. 41.

¹⁴⁾ P. Dr. Jos. Froberger, Weltanschauung und Literatur. 1910, S. 115—126. Alexander Baumgartner f. J. Die Stellung der deutschen Katholiken zur neuern Literatur 1910. S. 23 ff.

Um in diesen Fragen klar zu urteilen, sei der katholische Begriff über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, Politik und Religion, Konfession und öffentliches Leben vorausgeschickt.

§ 2. Kirche und Staat.

Wenn man heute Kirche und Staat zusammen nennt, mutet das manche an wie der feuchte Flügelschlag einer Eule aus der Nacht des Mittelalters, wie eine düstere Vision, umschwebt vom Feuerschein der „gesegneten Flammen“ und vom Ächzen der Folterkammern. Und doch sind Kirche und Staat die zwei ehernen Säulen an der Pforte der christlichen Zivilisation, die zwei mächtigen Achsen, um welche die christliche Geschichte von jeher sich drehte, und wohl nirgends hat Klios Griffel Seiten von mehr Tiefe, Leben und Farbe geschrieben, als wo er den Frieden und Kampf zwischen Sacerdotium und Imperium geschildert.

8. Das Christentum hat in der Staatsgewalt eine tiefe Umwälzung erzeugt, indem es die Kirche vom Staate unterschied, zu einem selbständigen Gebilde erhob und zwischen beiden Gewalten eine Grenzlinie zog. Im Heidentum finden wir Königskrone und Priesterkronen verschmolzen. Der römische Kaiser z. B. war zugleich Pontifex und Hohepriester; die Priesterämter wurden vergeben gerade wie die Staatsämter. Treffend sang Virgil: „Aeneas war König der Menschen und Priester des Apollo.“¹⁵⁾ Die Pflege der Religion war durchaus Sache des Staates. Und warum auch nicht, wenn nach damaliger Anschauung der Zweck der Religion und der Zweck des Staates im Grunde genau sich deckten?

Christus zog nun zwischen Kirche und Staat den Scheidungsmeridian. Er unterschied die beiden Gewalten wie Wasser und Land, indem er sprach: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gott ist.“ Wesentlich bestimmend waren dabei zwei Punkte. Erstlich gründete Christus eine sichtbare Kirche; die sollte sein Reich sein, nicht von, aber in dieser Welt. Er verglich dieses Reich einer Stadt auf dem Berge, einem Königreich, einem Baum, der sich über die Erde breitet, einer Herde, einem

¹⁵⁾ Aeneis 3, 28.

Schaffstall, einem Leib, dessen Glieder die Gläubigen, dessen Haupt Christus. Den Petrus machte er zum Fundamente dieser Kirche. Ihm gab er die Schlüssel, ihm den Hirtenstab über alle andern. So war die Kirche einem Turme gleich in die Welt hineingebaut, ohne Riß, ohne Bruch, ohne Fuge, wie aus dem Felsen gehauen, wie ein Monolith¹⁶⁾.

Und dieser Kirche wurde ein neues, ureigenstes Ziel vorgesteckt. Des Staates Aufgabe ist irdisch; sein nächster, eigentlicher Zweck ist die zeitliche Wohlfahrt der Bürger¹⁷⁾. Was hinausragt über den Gesichtskreis dieses Lebens, was die Seele berührt und die Ewigkeit, dafür ist nicht er zuständig. Der große Bischof der Seelen ist Christus, und seine einzige Erbin, Priesterin und Braut ist die Kirche, die sein Erlösungswerk unter den Menschen fortsetzen soll bis zum Abschluß der Zeit. Das Schwert dem Staate, Hirtenstab und Schlüssel der Kirche. Neben Tiberius Petrus, neben dem Kaiser der Papst.

Eine selbständige Kirche mit dem Seelenheil der Menschen als ureigenstem Zweck, das war der erste bestimmende Punkt zur Demarkationslinie zwischen Kirche und Staat. Der zweite bestimmende Punkt war dieser: Christus machte seine Kirche katholisch, d. h. allgemein. Keine von den alten heidnischen Religionen besaß Katholizität, d. h. Allgemeinheit. Jedes Volk hatte seine eigenen Gottheiten, seine besonderen Kultusformen; die Religionen hatten sich nationalisiert und lokalisiert. In

¹⁶⁾ Pastor des Hermas, Simile 9, 9.

¹⁷⁾ Das irdische, öffentliche Wohl ist der nächste, eigentliche, direkte Zweck des Staates. Daraus folgt nicht, daß er sich auf die Erstrebung dieses Zweckes beschränken dürfe oder dabei keinerlei höhere Rücksichten walten lassen müsse. Im Gegenteil, er ist gehalten, seinen eigentlichen, nächsten Zweck so anzustreben, daß er die Bürger in der Erlangung des ewigen Zweckes nicht nur nicht hindert, sondern in möglichster Weise fördert. Treffend Leo XIII: „Civilem societatem communi utilitati natam, in tuenda prosperitate reipublicae necesse est sic consulere civibus, ut obtinendo adipiscendoque summo illi atque incommutabili bono, quod sponte appetunt, non modo nihil importet unquam incommodi, sed omnes quascunque possit opportunitates afferat. Quarum praecipua est, ut detur opera religioni sancte inviolateque servandae, cuius officia hominem Deo coniungunt.“ „Immortale Dei“, 1. Nov. 1885. Denzinger⁹, Nr. 1702. Leonis XIII. Allocutiones a. a. O. II, S. 149.

Ägypten sehen wir die Verehrung des heiligen Stieres, des Apis; in Persien erblicken wir die Feueranbeter auf den Knien vor dem Sonnengestirn; Syrien fröhnt dem schaurigen Kult des Moloch und der Astarte; Griechenland baut Tempel für Apollo, und in Rom flammen die Opfer dem Mars und Jupiter. Diese Nationalgötter und Nationalreligionen waren für die Völker nicht Einheitsband, sondern trennende Schranke. Ganz verwachsen mit dem Staate, gingen sie auch mit ihm zugrunde. Rom konnte die verschiedenen Götter der Welt im Pantheon zusammentragen; innerlich verschmelzen konnte es sie nicht. Es fehlte ihnen Heimatluft und Mutterboden. Aus Judäa kam die Blume der Katholizität, der Gedanke einer Weltreligion. Das Heidentum kannte nur National- und Lokalreligionen.

Aber hat nicht schon das Heidentum versucht, alle Religionen der Welt zu umfassen, zu katholisieren, eine Weltreligion zu gründen? Ein solcher Versuch lag tatsächlich im Kult des Imperators, des Kaisers. Ihm errichtete man Tempel im ganzen römischen Reiche, das man stolz den Erdkreis nannte; man opferte auf seinen Altären, man schwor bei seinem Namen und feierte seine Feste. Sein Bildnis gewährte Asyl¹⁸⁾. Aber ist es nötig zu bemerken, daß die Katholizität dieses Kaiserkultus höchstens ein Schatten war von der Katholizität der Kirche Christi? Dieser Kaiserkultus umfaßte knapp die Grenzen des römischen Reiches, die mit den Grenzen des Erdkreises doch nicht zusammenfielen. Christi Kirche ist darauf angelegt, den wirklichen Erdkreis zu umspannen. Rom mit seinem Kaiserkultus hat die andern Nationalitäten erdroßelt. Die Kirche hingegen, obschon Weltkirche, hat die Nationalitäten überall geschont. Allen blieb sie Mutter; denn in ihrem Hause sind viele Wohnungen. Wenn Frankreich den Titel erhielt: erstgeborene Tochter der Kirche — so liegt darin der schöne Sinn, daß alle christlichen Völker, obschon später in die Familie eingetreten, untereinander im Geschwisterverhältnis stehen.

¹⁸⁾ „Beim Kaiserkultus und eigentlich nur hier stießen Staat und Kirche aufeinander.“ So Harnack: Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrhunderten. 1902, S. 343. — Besser Tertullian Apol. 10: „Sacrilegii et maiestatis rei convenimur. Summa haec causa, imo tota est.“

Nur schwer ermessen wir die Wirkung, welche die Idee der Katholizität erstmals auf die Gemüter hervorgebracht. Eine Weltkirche! War das nicht den Juden ein Greuel, den Heiden ein Rätsel? Wie klein und eng war einst das Zelt der jüdischen Synagoge! Es reichte kaum weiter als man die Wasser des Jordan rauschen hörte — vom Libanon zum Hermon, von der Philistergrenze zur Wüste, und der Gott, den sie verehrten, das war ihr Gott, der Gott Abrahams. — Die Griechen und Römer hielten es geradezu für unsinnig, daß eine Menge von Völkern durch die Gemeinschaft eines Glaubens und eines Gottesdienstes, durch die Bande einer Kirche zum großen, einheitlich geleiteten Ganzen sich verknüpfen könne. Und nun diese weltweite Entschränkung der Religion! Die Nationalgötter abgetan, der allgemeine Gott verkündet! Wie ein Sonnenblick, sagt ein alter Schriftsteller, leuchtete das Christentum über die Erde dahin¹⁹⁾. Der Name katholisch wurde zum leuchtenden Merkmal der Kirche Christi. Ich glaube an die katholische Kirche — so hieß es bereits in der ältesten Bekenntnisformel, und dieses Bekenntnis auf den Lippen gingen Tausende in den Tod.

9. Die Kirche, selbständig und ausgeweitet zur Weltkirche, war nun mit einem unzerstörbaren Schutzwall umgürtet. Jetzt konnte sie nicht mehr nationalisiert werden. Die Kirche eines jeden Landes ist ein Teil der Gesamtkirche und hat ihren Hort und Herzpunkt in Rom. Dort und nur dort ist der oberste Richter ihrer Lehre und ihres Kultus. Aber gegen diesen Scheidungsmeridian schlug die Brandung des Kulturkampfes durch alle Zeiten. Immer wieder sehen wir zentrifugale, nationale Strebungen am Werk. Da und dort flammender Hader mit Rom, um eine Kirche zu haben nach eigenem Bauriß und eigenen Hefen. Waren nicht nationale Interessen im Spiel in Persien, wo die Sassaniden-Dynastie eine lange, blutige Verfolgung durchführte gegen das Christentum, das aus dem Reiche des alten Erbfeindes, aus Rom, gekommen war? War es nicht aus nationalen Interessen, daß die große, ruhmreiche griechische Kirche seit dem 12. Jahrhundert von Rom sich zu trennen begann? Die Patriarchen in Konstantinopel wollten ihre Gewalt

¹⁹⁾ Eusebius, *Historia ecclesiastica* 2, 3.

nicht mit dem Papste teilen, und die griechischen Kaiser wollten oberste Theologen des Reichs, unbedingte Herren sowohl der Staats- wie der Kirchengesetze sein. Weil die Franzosen das Papsttum in ihre Gewalt zu bannen suchten, brach im 15. Jahrhundert das große abendländische Schisma aus, und die wilden Orgien der Hussiten in Böhmen entsprachen nationalen Tendenzen.

Aber da die Kirche als selbständig und als Weltkirche gestiftet wurde, erhielt sie gegen die Eisenhand des Staates für immer eine mächtige Rüstung. Weil autonom und katholisch, kann sie in die Wirbel menschlichen Auf- und Unterganges nicht hineingerissen werden. Systeme wechseln, Kronen fallen, große Männer und Mächte gehen vorüber: die Kirche bleibt. Als das alte Römerreich in Trümmer fiel, stand die Kirche lebensfrisch aufrecht. Und wenn ein neuer Diokletian die Kirche verfolgen und fesseln will, so kann er die Bischöfe seines Landes einkertern, die Geistlichen verjagen, aber den Herzpunkt der Kirche zerstören kann er nicht. Vom ewig lebendigen Mittelpunkt wird immer wieder die Erneuerung kommen in die Lücken der Peripherie. Daher auch die Kraft des Ultramontanismus, den die Freisinnigen immer neu zu definieren suchen, und der im Grunde nichts anderes ist als die lebendige, allseitige Verbindung der Glieder mit dem Haupte, mit Rom.

Was sich sondert von Rom, baut auf Sand, verfällt der Umklammerung des Staates und früher oder später dem Untergang. Die Inschrift „romfrei“ am Giebel einer Kirche ist jedesmal auch eine Grabchrift. Das ist kein bloßer Spruch der Schule, sondern der Erfahrung und Geschichte. Wie geschickt wußte Luther die Abneigung der Deutschen gegen die Italiener, gegen die „Wahlen“ zur Flamme anzufachen! Vor dem Elstertor zu Wittenberg wirft er am 10. Dezember 1520 mit der Bannbulle auch das corpus iuris in die Flammen; das päpstliche Recht, das Kirchenrecht überhaupt will er verbrennen. „Ei, so falle es ganz dahin in Gottes Namen, was in des Teufels Namen sich erhoben hat.“ Das Tafeltuch mit Rom war zerschnitten — damit aber auch das Schicksal von Luthers Kirche besiegelt.

Luther war jetzt gezwungen, die oberste kirchliche Gewalt dem Landesherrn zu übertragen, und so erhielt das protestantische

Deutschland nun so viele Päpste als weltliche Landesherren, und die Schweiz so viele als protestantische Kantonsregierungen. Luther mit den Seinen fiel unter das Joch des Staates²⁰⁾. Nicht einmal eine deutsche Nationalkirche brachte er zustande; Zwinglianer und Calvinisten brachen in seine Ernte, und die einzelnen Landesfürsten griffen nach dem Summepiskopat wie nach süßem Manna.

Ob die Reichskirche vielleicht in der Zukunft entsteht? Ob die Landesfürsten ihre päpstlichen und bischöflichen Rechte zu Füßen des Kaisers niederlegen werden? Und wenn die Landesfürsten sich dazu entschlossen, wären damit die innern grundsätzlichen Unterschiede zwischen den zahlreichen Denominationen des Protestantismus beseitigt? Und wenn diese innern Unterschiede sich nicht austilgen lassen, was wäre diese rein äußerliche Vereinigung grundsätzlich getrennter Christen anders als ein Pantheon des Protestantismus, als der eiserne Reif der Bürokratie um die „evangelische Freiheit“?

Auch von einer kommenden schweizerisch-protestantischen Bundeskirche reden manche, keiner glaubt daran. Vom schweizerischen Predigertag in Winterthur (26.—28. August 1901) berichtete ein Teilnehmer: „Die Tischreden waren gar mannigfaltig. Es wurde nicht wenig in Zukunftsmusik gemacht und auf

²⁰⁾ E. Soerster schreibt in der „Christlichen Welt“ (1902, Nr. 38): „Von einer evangelischen Kirche wird oft ganz gedankenlos gesprochen, als ob das etwas Selbstverständliches wäre, daß es, wie eine römisch-katholische, so auch eine oder mehrere evangelische Kirchen gibt . . . Die Reformation war Befreiung der Christenheit von der Kirche, sie war die Verbrennung des Kirchenrechts. Soweit die Ausrichtung des Gebotes Christi „Prediget das Evangelium aller Kreatur“ rechtliche Ordnungen nötig machte, sollten sie von der Obrigkeit erlassen werden. Die Tiefe des Staatsgedankens Luthers verträgt neben dem Staat keine Kirche im heutigen Sinne, wohl aber fordert er im Staat und durch den Staat Rechtsordnungen zum Schutz des religiösen Lebens, soweit dieses eines solchen Schutzes bedarf . . . Und diese große antikirchliche Tendenz hat Luther nie verleugnet, sondern im vollen Einklang mit seinen Grundgedanken die Fürsorge für das lautere Evangelium in die Hände der bürgerlichen Obrigkeit gelegt. . . . Den ersten Anstoß zur Verkirchlichung des Protestantismus hat nichts anderes gegeben als die bittere Not.“ Daß es protestantische Landeskirchen gebe, sei „eine der überraschendsten Paradoxien der ganzen Kirchengeschichte“.

die kommende Bundeskirche angestoßen. Wobei freilich manche Gläser nicht recht zu klingen schienen. Ob wir dann auch einen einheitlichen Bundeskatechismus und ein Bundesgebetbuch bekommen werden, wurde noch nicht sicher versprochen.“²¹⁾

Auf dem ersten Altkatholikentag in München (22. bis 24. September 1871) wurde beraten, ob man förmlich aus der katholischen Kirche scheiden und altkatholische Gemeinden gründen wolle. Die Stimmung war für Austritt. Da erhob sich Döllinger und warnte eindringlich davor, das Zelt ferne vom alten großen Gebäude der katholischen Kirche aufzuschlagen — warnte vor dem, was die katholische Welt nicht nur eine Sekte heißt, sondern was auch in der Tat eine Sekte sein würde: „Vermeiden wir jeden Schritt, von welchem die Gegner mit Zug sagen könnten, daß er notwendig zum Schisma führe.“²²⁾

10. Die Scheidelinie, die Christus zwischen Kirche und Staat zog, war nicht bloß ein Schutzwall für die Unabhängigkeit der Kirche, sondern auch ein Hort für die Freiheit der Völker. Die bloße Tatsache dieser Auscheidung, abgesehen von der Natur, dem Ursprung und Zweck der geistlichen Gewalt, war ein ständiger Hinweis, daß die Staatsgewalt nicht schrankenlos ist, daß es Dinge gibt, wo man dem Staate sagen kann und muß: „Ich gehorche dir nicht.“ Die greuelvolle Despotie Asiens war daher bei christlichen Völkern unmöglich; zugleich war es wieder bezeichnend, daß die großen absolutistischen Monarchien Europas vom 16.—19. Jahrhundert nichts Eiligeres zu tun hatten, als den Kirchenverband mit Rom zu lockern und sich in den Mitgenuß päpstlicher Befugnisse zu setzen. So in Spanien, Frankreich, Österreich, Rußland. Die Kirche, hieß es, ist ein Teil des Staates. Und die Rechte des Staates sind heilig wie die Bundeslade; kein Mensch soll sie nur anrühren, kein Blatt darf sich regen im Reich ohne Erlaubnis der Regierung.

Endlich war in der Auscheidung der geistlichen und weltlichen Gewalt ein Anstoß zum Fortschritt. Wer möchte leugnen, daß alle menschliche Kraft, um nicht zu versumpfen, Kontrolle nötig hat, Ansporn und Wettbewerb? Kommt nicht

²¹⁾ Pfarrer Ludwig Pestalozzi im „Evangel. Wochenblatt“. Zürich, 2. September, 1901.

²²⁾ P. Michael, Ignaz v. Döllinger. Innsbruck 1892, S. 192.

gerade dadurch erhöhte Spannung, Leben und ein großer Zug in das menschliche Tun? Wenn der Streit zwischen Kaiser und Papst manch schlimme Frucht getragen, hatte er nicht auch große Lichtseiten? War es nicht heilsam für das alte Rom, ein Karthago neben sich zu haben? Der Staat neben der Kirche ist Karthago neben Rom. „In der Ausscheidung der Kirche vom Staat“, sagt ein freisinniger Historiker, „besteht vielleicht die größte, am durchgreifendsten wirksame Eigentümlichkeit der christlichen Zeiten überhaupt...; in ihrem Verhältnis, ihrer gegenseitigen Stellung zueinander beruht seitdem eines der wichtigsten Momente aller Geschichte.“²³⁾

11. Die Kirche soll vom Staat verschieden, aber nicht geschieden und getrennt sein; wenigstens darf die Trennung von Kirche und Staat nicht als grundsätzliches²⁴⁾ Ideal hingestellt werden. Denn das wäre die Losreißung der Welt von Gott, des Geschöpfes vom Schöpfer, die Mißkennung des höchsten Zieles, die Zerreißung des Menschen in einen Staats- und Kirchenmenschen. Die Stellung der Kirche in dieser Frage ist nicht zweifelhaft seit der Enzyklika Gregor XVI. (*Mirari vos* 14. August 1832), Pius IX. (*Quanta cura*, 8. Dezember 1864), seit dem Syllabus (Thes. 55, 77, 78, 79), seit Leo XIII. (*Immortale Dei*, 1. November 1885 und *Longinqua oceani*, 6. Januar 1895)²⁵⁾.

²³⁾ Ranke, *Geschichte der Päpste* 1, 8 (10. Aufl.)

²⁴⁾ Grundsätzlich für die Trennung von Kirche und Staat sind die Kirchenfeinde, um die Kirche einer Stütze zu berauben, — die Indifferentisten, weil sie alle Religionen für gleich gut und gleich schlecht und daher keine für besonders unterstützungswert halten; — endlich schon vor den Amerikanisten die katholischen Liberalen, wie Lamennais (*Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'Eglise* 1829), Cavour mit seiner nicht aufrichtig gemeinten Formel: *Libera chiesa in libero stato*, und Montalembert, der 1863 auf dem Kongreß zu Mecheln sich offen als Urheber des Mottos bekannte: *L'église libre dans l'état libre*. Sägmüller, D. J. B. *Die Trennung von Kirche und Staat*. Mainz 1907, S. 11.

²⁵⁾ Im gleichen Sinn Pius X. in „*Vehementer nos*“, 11. Febr. 1906; „*Pascendi*“, 7. Sept. 1907. Denzinger Nr. 2092. Dr. Felix Sardà y Salvany: *Der Liberalismus ist Sünde*. Ins Deutsche übertragen v. Ulrich Lampert. Salzburg 1889. S. 15 ff.

In diesem letztgenannten Schreiben lobt der Papst Amerika, daß es der Kirche freies und damit erfolgreiches Wirken gewährleiste, und fügt hinzu: „Daraus wolle man aber nicht schließen, die Lage der Kirche in Amerika sei für sie überhaupt die beste, und daß es immer erlaubt und nützlich sei, die Interessen der Kirche und des Staates wie in Amerika zu trennen, zu scheiden usw.“²⁶⁾

Die Formel: „freie Kirche im freien Staat“ ist daher abzulehnen als Grundsatz und aus Grundsatz. Überdies ist sie nicht zulässig, weil sie folgerichtig nicht durchführbar ist. Wäre die Kirche eine bloße Gebets-, der Staat aber eine bloße Polizeianstalt, wäre die ganze Religion nur auf spekulative Meinungen, mystische Gefühle, verborgene Betrachtungen beschränkt — und hätte anderseits die Staatsgewalt sich nur zu befassen mit der guten Ordnung und Sauberkeit der Städte und Straßen, dann würde es praktisch leicht sein, Kirche und Staat getrennt zu halten. Aber die Kirche ist mehr als eine weltverlorne Klausnerin, und der Staat ist nicht bloß Büttel und Scherge; beide haben einen

²⁶⁾ Den grundsätzlich religionslosen Staat verurteilend, sagt Leo XIII.: „In silentio iacet dominatio divina, non secus ac vel Deus aut nullus esset, aut humani generis societatem nihil curaret, vel homines sive singuli sive sociati nihil Deo deberent, vel principatus cogitari posset ullus, cuius non in Deo ipso causa et vis et auctoritas tota resideat.“ „Immortale Dei“, 1. Nov. 1885.

Pius X.: „Der Grundsatz, daß Staat und Kirche getrennt werden müßten, ist fürwahr ein ganz falscher und im höchsten Grade verderblicher Grundsatz. — Denn wer sich auf den Boden der Annahme stellt, daß der Staat sich in keiner Weise um die Religion kümmern dürfe, fügt zuerst Gott ein großes Unrecht zu, der ebenso Begründer und Erhalter der menschlichen Gesellschaft als des Lebens des einzelnen Menschen ist. Deshalb kann sich der Kult nicht auf das Gebiet des Privatlebens zurückziehen, sondern er muß ein öffentlicher sein. — Ferner liegt diesem Grundsatz deutlich genug die Leugnung des Übernatürlichen zugrunde. Denn es werden hierbei die staatlichen Unternehmungen ganz allein nach den Ansichten für die Wohlfahrt dieses sterblichen Lebens bemessen, welche ja wohl die nächste Angelegenheit der bürgerlichen Gesellschaft ist; die höchste Angelegenheit der Bürger aber, die ewige Seligkeit, welche jenseits des kurzen Erdenlebens uns sich darbietet, vernachlässigt er vollständig als eine dem Staate fremde Sache. Und doch sollte das Staatswesen gemäß der ganzen Ordnung der wandelbaren irdischen Dinge für die Erreichung des absoluten, höchsten Gutes nicht hinderlich, sondern förderlich sein.“ Enzyklika „Vehementer“. Autorisierte Ausgabe v. Herder, S. 7 (Rundschreiben Pius X., S. 149).

weiten Pflichtenkreis, der sich tausendfach berührt. — Daß die Trennung von Kirche und Staat unter gewissen gegebenen Umständen, ehrlich gemeint und durchgeführt, da und dort als das kleinere Übel hingenommen werden darf, soll keineswegs bestritten werden.

12. Kirche und Staat sollen also irgendwie verbunden sein; wie werden wir diese Verbindung genauer abgrenzen? Die Kirche soll nicht die rechtlose Magd des Staates sein. In der Urzeit des Christentums war sie freilich nicht einmal das: sie wurde blutig verfolgt. Immer wieder erscholl der Ruf des Pöbels: „Die Christen vor die Löwen!“ Da kam das Jahr 312. Kaiser Konstantin hatte wunderbar gesiegt und erließ nun das berühmte Toleranzedikt. Wie ein Morgenstern ging es auf über dem Zelt der Kirche. Nun erhielt sie Duldung, bald sogar die Freundschaft des Kaisers; er wurde ihr weltlicher Arm — *brachium saeculare*. „Ihr seid“, sagte einst Konstantin zu einigen Kirchenfürsten, „Bischöfe des Innern; ich bin der Bischof des Äußern.“ Zweideutig genug klang dies Wort; bald wollten die Kaiser auch Bischöfe des Innern sein. „Stand es nicht besser um unsere Kirche, als wir vom Staate verfolgt wurden? Konnten wir damals unsere innern Angelegenheiten nicht selbst ordnen?“ So riefen jetzt eifrige Väter der Kirche. Sie sahen das Ziel der Staatsgewalt: die Kirche sollte Magd des Staates werden. Und die Kirche von Byzanz wurde es in steigendem Maß bis heute. Sie ist Hagar, in der Wüste irrend. Im Phanar zu Konstantinopel trägt sie die Fesseln des Sultans; im heiligen Synod zu Petersburg fühlt sie die Knute des Zar. Nur durch zähesten Kampf hat die abendländische Kirche eines gleichen Schicksals sich erwehrt.

Die Kirche keine rechtlose Magd des Staates! Daher verwirft sie die Theorie Hegels, daß der Staat die Quelle alles Rechtes sei — ein Leviathan, der alles zermalmt und verschlingt. Die Kirche ist nicht von Staates Gnaden; von Christus hat sie ihre Schlüssel, nicht vom Cäsar.

Sie sträubt sich aber auch gegen jene teilweise Entrechtung und kleinliche Bevormundung, welche die Wonne aller Gallikaner und ihrer Epigonen war. Die päpstlichen Verordnungen und Bullen, sowie die Hirtenschreiben der Bischöfe unter-

stellen sie dem Plazet. Gregor VII. wird aus dem Brevier, Vinzenz von Paul aus dem Kalender verwiesen. Pfarrer werden abgesetzt, Kirchengüter oder doch deren Verwaltung der Kirche gänzlich entzogen. Selbst Bischöfe hindert man, gewisse Sakramente zu spenden. Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts sahen die Florentiner bei der gottesdienstlichen Feier im Dom auf dem bischöflichen Throne nicht den Bischof, sondern den Großherzog sitzen; der Bischof war auf einen untergeordneten Platz verbannt. — Joseph II. entschied nicht bloß über die Einteilung der Diözesen, über die Lehrpläne der Seminarien, über die Hausordnung der Männer- und Frauenklöster, über die Auslegung des Dogmas, sondern auch als echter „Bruder Sakristan“ über die Zahl der Kerzen bei der heiligen Messe und ähnliches. Man fürchtet die Kirche als Nebenbuhlerin und empfiehlt, dem Papste die Füße zu küssen, aber die Hände zu binden.

Gegen eine solche Politik kleinlichen Argwohns und unbefugter Entrechtung sträubt sich die Kirche ebensosehr, als sie anderseits in loyaler Unterhandlung mit den Staaten weitest es Entgegenkommen zeigen kann. Beweis dafür sind alle Konkordate seit dem ersten mit Frankreich 1801, wo Pius VII. mit einem Sederstrich fünfzig Bistümer aufhob, d. h. neu umschrieb.

Wenn die Kirche für sich im kirchlichen Rechtsbereich völlig freie Hand beansprucht, wenn sie entschlossen ist, mit der gleichen Energie die Fälschung ihrer Lehre, wie die Verkümmern ihres Rechtes abzuwehren, so ist sie anderseits auch immer bereit, die Selbständigkeit des Staates für seinen Rechtsbereich anzuerkennen. Die Kirche hat die berechnete Macht des Staates in nichts geschmälert, Szepter und Schwert dem Staate nicht genommen, sondern geadelt und geweiht.

Sollen wir daran erinnern, daß Christus sein göttlich Haupt unter das Richtschwert des Römers gebeugt, und daß Paulus Wurzel und Quell der Staatsgewalt in markigen Worten aus dem Bereich menschlicher Vertragswillkür in den Schoß der Ewigkeit emporhob? Sein Preis²⁷⁾ auf die gottverliebene Gewalt der Obrigkeit ist klassisch für alle Zukunft. Kirche wie Staat haben ihr eigenes Gebiet und Ziel, haben für ihr eigenes Gebiet

²⁷⁾ Röm. 13.

und Ziel keinen Höhern über sich als Gott²⁸⁾. Leo XIII. hat das in klassischer Kürze ausgedrückt: „Utraque potestas (Staat und Kirche) est in suo genere maxima.“²⁹⁾ In der Verfolgung seines eigenen Zieles ist der Staat frei und selbständig.

Aber hat nicht Gregor VII. das berühmte Gleichnis gebraucht: Der Staat ist der Leib, die Kirche die Seele? Der Staat Blei, die Kirche Gold? Der Staat der Mond, die Kirche die Sonne? Befagen diese Gleichnisse nicht eine Knechtung, Vernichtung des Staates durch die Kirche? Der Mond so klein, die Sonne so groß! Der Mond an sich ohne Licht, erleuchtet einzig durch die Sonne! Der Mond ein Trabant der Erde, ein ausgebrannter Krater; die Sonne eine ungeheure Feuerkugel und Mittelpunkt des ganzen Sternsystems!

Solche Ausdeutungen an sich treffender Gleichnisse sind aber ungereimt und lagen den Päpsten ferne. Es gab freilich Kurialisten, die sagten, alle weltliche Gewalt stamme unmittelbar vom Papst; wie anderseits Staatstheologen behaupteten, alle Gewalt des Papstes komme vom Kaiser. Jene Kurialisten waren päpstlicher als der Papst. Gregor VII. dachte über Kirche und Staat wesentlich gleich wie Leo XIII.³⁰⁾.

§ 3. Religion und Politik.

Weder ist die Kirche die rechtlose Magd des Staates, noch ist der Staat der rechtlose Knecht der Kirche; Kirche und Staat haben ihren eigenen Zweckbereich und besitzen innerhalb dieses

²⁸⁾ Aber Gott haben beide über sich — sowohl der Staat als die Kirche. Das ist nicht nur eine „katholische, mittelalterliche Theorie“, wie Prof. Fleiner meinte. Rektoratsrede vom 8. Nov. 1901 in Basel, S. 22.

²⁹⁾ „Jede der beiden Gewalten ist in ihrem Bereich die höchste.“ Rundschreiben „Immortale Dei“, 1. Nov. 1885. Denzinger Nr. 1866. Der Text lautet weiter: „habet utraque certos quibus contineatur terminos eosque sua cuiusque natura causaque proxima definitos; unde aliquis velut orbis circumscribitur, in quo sua cuiusque actio iure proprio versetur.“ Ebenso sagt Leo XIII. im Rundschreiben „Sapientiae christianae“ (10. Jan. 1890): „Ecclesia et civitas suam habet utraque potestatem, neutra paret alteri“.

³⁰⁾ Dafür hat P. Michael aufs neue Belege erbracht. Innsbrucker theolog. Zeitschrift 1902, 3. Heft. P. Grisar: Das Mittelalter einst und jetzt. 1902. S. 48 ff.

Zweckbereiches die höchste Macht. Nun empfängt jede Fertigkeit, jede Kunst, jede kulturelle Tätigkeit ihre Richtlinien zunächst von ihrem Zwecke. Der Zweck ist es denn auch, der die Politik in ihren Anschauungen, Urteilen, Entscheidungen und Maßnahmen leitet und bestimmt. Der wahre Zweck einer geordneten Politik ist aber in erster und nächster Linie kein anderer als der Zweck des Staates selbst, d. h. die irdische Wohlfahrt des Volkes. Die irdische Wohlfahrt des Volkes, das gesamte Staatswohl ist also das eigentliche und nächste Leitmotiv des Politikers und daher auch jeder politischen Partei als solcher.

Unzulässig ist deshalb der Versuch, eine rein konfessionelle Politik zu postulieren in dem Sinne, daß jede Frage, die in der Politik auftauchen kann, zuerst, ausschließlich und einzig vom konfessionellen Standpunkt aus beurteilt und entschieden werden solle. Rein politische oder wirtschaftliche Fragen, z. B. die Aufstellung von Parlamentskandidaten, die Stellung zur Regierung, zu den einzelnen Ministern, zu Eisenbahn-, Heer- und Marinefragen, zu neuen Steuern, zu neuen Gesetzen in bezug auf sanitäre oder andere polizeiliche Vorschriften, oder in bezug auf Schuldbetreibung und Konkurs dürfen nicht einzig und ausschließlich vom konfessionellen Standpunkt aus und daher auch nicht einzig und in letzter Instanz von Organen des kirchlichen Lehramtes als solchen, entschieden werden. Eine rein konfessionelle Politik in diesem Sinne gibt es so wenig als eine rein konfessionelle Mathematik, Medizin, Musik oder Industrie. Das nächste und eigentliche Leitmotiv der Politik als solcher, das Leitmotiv, welches der Politiker als solcher immer und zunächst berücksichtigen muß, ist das gesamte Staatswohl auf Grundlage und im Rahmen der zu Recht bestehenden Verfassung.

Aber der Politiker ist nicht nur Politiker; er ist auch ein ethisches Wesen, vielleicht auch Christ und Katholik. Er hat daher seine politischen Ziele in der Weise anzustreben und seine politischen Rechte in dem Maße auszuüben, daß dabei andere, vielleicht höhere Ziele, Rechte und Verbindlichkeiten, als es die politischen sind, nicht ungebührlich verletzt werden³¹⁾. Der Poli-

³¹⁾ Die Modernisten lehrten und Pius X. verurteilte den Satz: „Der Staat ist von der Kirche, der Bürger vom Katholik zu trennen.“ „Pascendi“, Denzinger Nr. 2092. Das trifft natürlich auch die Amerikanisten.

tiker darf seine politischen Rechte und Pflichten nicht beziehungslos und rücksichtslos ausüben, sondern muß dieselben seinen übrigen Rechten und Pflichten harmonisch einordnen, bzw. unterordnen. Denn der Politiker, der Mensch, der Christ, der Katholik sind ein und dieselbe Person, die sich nicht spalten läßt; sie wohnen in der gleichen Kammer des Gewissens³²⁾ und haben sich zu verständigen. Die verschiedenen Leitmotive des Politikers, des Menschen, des Christen, des Katholiken müssen in geordnete Harmonie gebracht werden; seinen übrigen Eigenschaften und Zwecken gegenüber hat ja der Politiker so gut als der Kaufmann, der Industrielle, der Maler, Mediziner und Musiker eine gewisse Beziehung und Abhängigkeit, deren er sich nicht entschlagen darf. Er steht unter der Hierarchie der Zwecke!

13. Wie kann nun der Politiker seine politischen Pflichten mit seinen ethischen und religiös-konfessionellen Zwecken und Pflichten in Einklang bringen? Indem er seinen ethischen und religiös-konfessionellen Zwecken gegenüber Pflichten doppelter Art — negative und positive — erfüllt.

Seinen religiös-konfessionellen Zwecken und Pflichten gegenüber hat der Politiker zunächst negative Pflichten, d. h. er darf das gesamte Staatswohl nicht in der Weise und auf dem

³²⁾ Soto sagte einst zu Kaiser Karl V.: „Dixisti peccata Caroli, dic modo peccata Caesaris — Du bekanntest die Sünden Karls, bekenne jetzt die Sünden des Kaisers.“ Der Musiker, Maler, Dichter, Politiker usw. läßt sich vom Menschen und Christen isolieren in der Abstraktion, nicht im Leben. Treffend Leo XIII.:

„Es ist nicht erlaubt, eine andere Verhaltensvorschrift für das private, eine andere für das öffentliche Leben aufzustellen, so nämlich, daß die Autorität der Kirche für das Privatleben hochgehalten, für das öffentliche Leben abgelehnt würde. Denn das hieße Gutes mit Schlechtem verbinden und den Menschen mit sich selbst in Widerspruch setzen, während er doch umgekehrt immer in sich konsequent bleiben muß, und in keiner Angelegenheit und auf keinem Lebensgebiet der christlichen Tugend sich entziehen darf.“ („Non licere aliam officii formam privatim sequi, aliam publice, ita scilicet, ut Ecclesiae auctoritas in vita privata observetur, in publica respuatur. Hoc enim esset honesta et turpia coniungere hominemque secum digladiantem facere, cum contra debeat sibi semper constare, neque ulla in re ullove in genere vitae a virtute christiana deficere.“) „Immortale Dei“ 1. Nov. 1885. Denzinger Nr. 1885.

Wege anstreben, daß dadurch die Rechte (gar die primären Rechte) des Individuums, der Familie, des Christentums, der Kirche durchbrochen oder zum Mittel für die Erreichung des Staatszweckes erniedrigt würden. Wenn es einem Politiker auch vorteilhaft schiene, die Sklaverei einzuführen oder die Elternrechte völlig zu verstaatlichen, für das Staatswohl zu morden, zu lügen, zu stehlen — die christliche Predigt zu verbieten, die gesamte sakramentale Tätigkeit der Kirche zu hindern, so dürfte er doch all dies, auch wenn es dem Staatswohl förderlich wäre, nicht tun. So wenig als der einzelne Mensch, ebensowenig darf der Politiker, die politische Partei oder der Staat selbst die Rechte der Person, der Familie, des Christentums, der Kirche niedertreten, um so seinen vermeinten Vorteil zu erringen. Der Politiker als solcher findet eine Schranke am Rechte Dritter — am Naturrecht, am Dekalog, am Recht der Kirche — an der Tatsache, daß Christus das Christentum d. h. die Kirche mitten in die Welt hineingestellt und mit eigenen Zielen, Mitteln und Rechten ausgestattet hat. Anders lehren, hieße den Machiavellismus proklamieren, sowie den Grundsatz, daß der gute Zweck auch schlechte Mittel heilige, oder dann nach Hegelscher Art den Staat zum Gotte machen. Vor allem und zum mindesten also lasse der Politiker der Kirche ihre Freiheit³³⁾.

Der Politiker, der katholische Politiker, hat aber gegenüber dem Individuum, der Familie, dem Christentum, der Kirche nicht nur negative, sondern auch positive Pflichten. Nicht nur wird er die unveräußerlichen Rechte der genannten Kreise nicht antasten, sondern er wird auch ihre berechtigten Interessen zu fördern suchen, sie in der Erreichung ihrer berechtigten Sonderzwecke angemessen unterstützen. Der katholische Politiker wird eintreten für Förderung von allem, was dem Individuum, der Familie und der Kirche erlaubt, irdisch gedeihlich und notwendig

³³⁾ Die Kirche vermag es zu ertragen, daß manche fremden Göttern dienen, daß sie gleich den Israeliten, statt nach Jerusalem zu gehen, nach Bethel ziehen; aber sie will auch für sich selbst Luft und Licht und Raum zur vollen Auswirkung ihrer Glaubensideale. Manche hemmende und lähmende Bestimmungen gewisser Verfassungen empfindet sie daher als Amputation an ihrem Leib, und zweierlei Maß ist es, wenn der Staat da und dort schlimmste Aufwiegler weitherzig deckt, aber zur Rute greift, sobald am Horizont die Silhouette eines verpönten Ordensgewandes auftaucht.

ist: für gesundheitliche Einrichtungen, Bildungsanstalten — eintreten dafür, daß die Schulen konfessionell bleiben, christlichen Geist atmen, daß der Religionsunterricht mindestens so gut wie jedes andere Fach einen Teil des Schulstundenplanes bilde, daß die Kirche an der vollen Ausgestaltung ihres Lebens und Kultus nicht nur nicht gehemmt werde, sondern in der Verwaltung ihres Amtes staatlichen Schutzes, sogar staatlicher Förderung nicht verlustig gehe usw.³⁴⁾

Sehen wir nun von den Zwecken und Interessen des Individuums und der Familie ab und reden wir nur von der Kirche.

Die doppelte Pflicht, einerseits die Rechte der Kirche nicht anzutasten — anderseits die erlaubten, gedeihlichen und notwendigen Interessen und Zwecke derselben möglichst zu fördern, ergibt sich für den katholischen Politiker aus zwei Gründen. Einmal aus der Erwägung, daß alles Irdische dem Ewigen, alles Natürliche dem Übernatürlichen, der niedere Zweck dem höhern Zweck sich einzuordnen, bzw. unterzuordnen hat. Darüber kann bei demjenigen, der gläubig ist und die Dinge nach ihrer Natur und Wirklichkeit, nach der gottgesetzten Hierarchie der Zwecke richtig werten will, kein Zweifel walten. Anderseits wurzelt die genannte Doppelpflicht in dem Umstand, daß eine positive Schätzung und Förderung der katholischen Interessen im ur-eigensten Vorteil des Staates liegt. Fest überzeugt, daß inmitten aller schwankenden Relativitäten irdischer Organisationen unsere Kirche im Reingehalt ihrer Lehre eine Abschattung des Absoluten ist, daß ihr Bundeszelt Gott aufgerichtet hat und kein Mensch, daß Christus selbst und für immer ihre Grundrechte abgesteckt, und als freigeborne sie in die Welt gesendet — in dieser Überzeugung erwartet die Kirche vorab vom katholischen Staat und Staatsmann, daß er Ritter sei in ihrem Reich, daß er die Rechte der Kirche nicht schmälere und einen Arm besitze zu

³⁴⁾ Pius IX. verwirft die Anschauung, daß der Staat seiner Pflicht der Kirche gegenüber genüge, wenn er die Kirche ignoriere, oder die Bekämpfer der Kirche nur soweit im Zaune halte, als die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung dies verlange. („Quanta cura“ 1864; Denzinger Nr. 1689). Bonifaz. VIII. lehrte, daß das weltliche Schwert für die Kirche, das geistliche Schwert von der Kirche geführt werden soll. („Unam sanctam“ 1302; Denzinger Nr. 469).

Schutz und Förderung ihrer göttlich eingestifteten Zwecke. Denn weil der Zweck des Staates irdisch und natürlich ist, muß er dem Zweck der Kirche, der ewig und übernatürlich ist, sich beugen und einordnen. Dafür, daß die Kirche vom Staate in ihrer Freiheit nicht behelligt wird, sondern mannigfache positive Handreichung erfährt, wird sie ihm ihrerseits in der Hütung idealer Werte zur kostbaren Gehilfin.

14. Die negative Pflicht des Politikers, die Rechte der Kirche nicht anzutasten, ist an und für sich und grundsätzlich eine schrankenlose und wenigstens in bezug auf die primären Rechte eine ausnahmslose. So darf z. B. der Staat niemals hindern, daß ein Sterbender die Sterbesakramente verlange und daß die Kirche sie spende. Hingegen dürfte der Staat darauf dringen, daß die Kirche auf die Ausübung gewisser sekundärer Rechte verzichte, wenn und insoweit einem wichtigsten Staatsinteresse Gefahr droht; so würde in Zeiten ansteckender Krankheit die Abhaltung etwa einer großen Prozession polizeilich mit Recht beanstandet.

Ist auch die positive Pflicht, die Interessen der Kirche zu begünstigen und zu fördern, ohne Maß und Schranke? Nein. Der Staat (das gleiche gilt von der politischen Partei wie vom Einzelpolitiker) ist nur soweit gehalten, das Wohl der Kirche positiv zu fördern, als dies dem Wohle des Staates zuträglich oder doch wesentlich damit verträglich ist. Sehen wir den imaginären Fall, der Papst würde Spanien auffordern, an Italien wegen des Kirchenstaates oder an Frankreich wegen des Trennungsgesetzes den Krieg zu erklären: auch der ultramontanste spanische Politiker würde mit bestem Gewissen dagegen stimmen, sofern er die sichere Überzeugung hätte, daß ein solches Vorgehen den Untergang oder doch eine wesentliche Schwächung und Verkrüppelung seines Staates nach sich zöge. Eigentliches, nächstes, unaufgebares Leitmotiv für den Politiker ist eben das Staatswohl. Wie nun der Staat und seine Organe ihren Zweck nicht anstreben dürfen auf Kosten unveräußerlicher Rechte der Kirche, so darf auch die Kirche vom Staate nicht verlangen, daß er, nur um ihre Erfolge zu mehren, seine Grundrechte preisgebe. Und solche Grundrechte sind für den Staat gewiß seine Existenz, die Fähigkeit und Kraft, seine Kulturaufgaben angemessen zu erfüllen.

Wem steht es zu, endgültig zu entscheiden, was ein primäres, unveräußerliches Recht der Kirche sei und was ihre Interessen entweder fördere oder hemme? Dies in letzter Linie zu entscheiden, ist Sache des kirchlichen Lehramtes, nicht aber des Politikers.^{34a)} Wenn daher da und dort gesagt wurde: die Kirche kann religiöse Organisationen überwachen, nicht aber politische, so ist das in dieser Allgemeinheit ein falscher Satz.

Nehmen wir an, das Zentrum in Berlin oder die katholische Fraktion in Bern hätte bei Annahme des Bürgerlichen Gesetzbuches bzw. des Zivilgesetzbuches die darin enthaltene Zivilehe nicht nur als unvermeidlichen Teil eines großen, guten Ganzen und unter Betonung des katholischen Standpunktes hingenommen, sondern sie hätten von sich aus die Zivilehe gefordert und verteidigt; setzen wir voraus, die katholischen Parlamentarier eines Landes würden ohne weiteres beantragen, sämtliche Klöster aufzuheben, sämtliche Schulen konfessions- und religionslos zu gestalten, sämtliche Bistumsorganisationen zu vernichten, so würden die Bischöfe und der Papst zweifellos berechtigt und verpflichtet sein, bei solchen katholischen Parlamentariern und Parteien Vorstellungen zu machen und Einspruch zu erheben. — Die kirchliche Hierarchie will gegenüber bürgerlichen Organisationen keine

^{34a)} In der ersten Allokution im geheimen Konfistorium am 9. November 1903 sagte Pius X. zu den Kardinälen: „Kraft des Amtes, die Wahrheit und das christliche Gesetz zu schirmen, werden wir verpflichtet sein: . . . die Grundsätze der Ordnung, der Gewalt, der Gerechtigkeit und Billigkeit, die heutzutage unterwühlt werden, zu stützen; jeden einzelnen, und zwar nicht nur die Untergebenen, sondern auch die Herrschenden . . . im privaten und im öffentlichen Leben, auch auf dem sozialen und politischen Gebiet nach der Norm und Regel der Sittlichkeit zu leiten. — Wir sehen zwar voraus, daß einige Anstoß nehmen werden, wenn wir erklären, wir müßten uns auch mit Politik befassen. Aber wer die Dinge richtig beurteilt, sieht ein, daß der Papst vom Lehramt, das er in Sachen des Glaubens und der Sitten besitzt, das Gebiet der Politik nicht trennen darf.“ Acta S. Sedis, vol. 36, S. 195.

Anschauungen wie wir sie oben von Abbé Lémire vernahmen, sind nicht haltbar. Ebenso wenig die schrankenlose politische Autonomie von Don Romolo Murri: *La politica clericale e la democrazia*. 1908, S. 57 ff., 73 ff.; *Della religione, della chiesa e dello stato*. 1910, S. 235 ff.; *Battaglie d'oggi I.: Il programma politico della democrazia cristiana (nuova politica guelfa)*. 1901, S. 123 ff. In dem letztgenannten Werke tritt Murri's „Autonomia politica“ noch nicht so scharf zutage.

inquisitorische Bevormundung beanspruchen; sie wird auch gut tun, nur in den seltensten und nötigsten Fällen sich einzumischen. Aber eine absolute Beziehungslosigkeit zwischen der Hierarchie und den katholisch-politischen Fraktionen, eine absolute politische Autonomie für immer und für alle Fragen läßt sich grundsätzlich doch nicht vertreten. Häufig genug gerade in unsern Tagen berührt die Tätigkeit des Politikers auch das Gebiet des Glaubens und der Sitten — *res fidei et morum* —, und auf diesem Gebiet wird die Kirche ihr Lehramt gegebenenfalls gegenüber jedem Mann geltend machen dürfen und müssen. Weder die katholischen Arbeiter, noch die katholischen Politiker können an den Pforten ihrer Organisationen den Bischöfen und dem Papst ein absolutes Gehalt gebieten^{34b)}.

Anderseits will uns scheinen, es sei Sache des Politikers zu entscheiden, ob eine positive Handreichung des Staates gegenüber der Kirche angezeigt, d. h. mit dem Staatswohl verträglich, ihm nicht wesentlich schädlich, vielleicht sogar zuträglich sei. Darüber entscheiden endgültig nicht die konfessionellen, sondern die staatlichen Organe. Oberster Vollzieher und Hüter seines Zweckes — des Staatswohles — ist der Staat; daher eignet auch ihm die endgültige Beurteilung dessen, was ihm zuträglich sei, was im Rahmen seiner Leistungsfähigkeit liege und was nicht. Der Staat so gut wie die Kirche hat in seinem Bereich keinen höhern

^{34b)} Am 22. April 1911 schrieb Staatssekretär Kardinal Merry del Val an Kardinal Gregorio Aguirre, Erzbischof von Toledo im Auftrag des Papstes: „In bezug auf öffentliche Wahlen, politische Abmachungen und andere rein bürgerliche Angelegenheiten ist den katholischen Männern angemessene Freiheit durchaus zu belassen, unter Vorbehalt des schuldigen Gehorsams gegen das Lehramt und die Gesetze der Kirche . . . Die bischöflichen Zensoren sollen sich aber hüten, in rein bürgerliche oder politische Dinge sich einzumischen; denn auf diesem Gebiet haben, wie eben bemerkt, katholische Schriftsteller durchaus das Recht, zu reden und zu denken wie sie wollen — unter Wahrung der Liebe und Gerechtigkeit: in iis quae ad publicas electiones vel politicas compositiones (vulgo combinaciones politicas) ceteraque civilia dumtaxat negotia attinent, honesta libertas catholicis viris omnino relinquenda est, salva debita Ecclesiae magisterio ac legibus obedientia . . . Caveant tamen censores, ne ea, quae ad res civiles seu politicas tantum pertinent, attingant; de his enim, ut supra memoratum est, penitus licet catholicis scriptoribus, salva caritate et iustitia, dicere ac sentire quae velint“. Le Canoniste contemporain 1912, S. 216.

über sich als Gott. „Jede der beiden Gewalten ist in ihrem Bereich die höchste.“

Damit wäre das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, Religion und Politik grundsätzlich einigermaßen abgegrenzt. Trotzdem ist zwischen den Ansprüchen der Kirche und des Staates nicht jeder Widerstreit ausgeschlossen und ein kirchenpolitisches Zerwürfnis möglich. Indessen ist ein solches Zerwürfnis nicht möglich in bezug auf die negative Pflicht, die Rechte der Kirche bzw. des Staates nicht anzutasten, soweit diese Rechte wesensnotwendig und unveräußerlich sind; hier ist jede direkte Verletzung gegenseitig unter allen Umständen ausgeschlossen.

In bezug auf unwesentliche Rechte der Kirche aber könnte ein Zwist mit dem Staate entstehen, wenn dieser aus offenbar unzureichenden Gründen von der Kirche Preisgabe oder Suspension eines (unwesentlichen) Rechtes verlangen wollte. Und noch mehr wäre ein kirchenpolitischer Konflikt möglich, wo es sich um das Maß der Pflicht handelt, die Interessen der Kirche bzw. des Staates positiv zu fördern.

Um solchen Konflikten vorzubeugen, schuf man zwischen beiden Gewalten Grenzregulierungen (Konkordate), wobei die Kirche in Rücksicht auf Zeitlage, geschichtliche Entwicklung und konfessionelle Mischung eines Volkes wiederholt in hohem Maße als entgegenkommend und anpassungsfähig sich erwies. Wo aber ein kirchenpolitischer Konflikt tatsächlich eintritt, ist eine Verständigung zu suchen, wie sie in einer *res mixta* angemessen ist: indem beide Gewalten gegenseitig ihre Natur, ihren Zweck und ihre Bedürfnisse nach Lage der Umstände gewissenhaft und richtig bemessen und bewerten. Bei ehrlichem, gutem Willen ist ein solches Einverständnis nicht allzu schwer; denn die Kirche spannt in *rebus mixtis* ihre Forderung nicht so hoch, daß dem Staate Schaden oder Demütigung erwachsen müßte. Von keinem Staate verlangt sie, daß er dem Papste den Steigbügel halte und den Zelter führe, oder gar für ihn verblute. Wo aber der gute Wille fehlt, wird die Kirche der leidende Teil sein. Sie weiß aber, daß die Verfolgung der Kirche in den Plan der Vorsehung einbezogen ist, daß die *religio pressa* stets die tiefste Werbekraft besitzt, und daß sie, obschon die älteste und bedrängteste Bürgerin der Welt, doch ewig jung und unverwundlich bleibt.

Fassen wir das Gesagte in ein Bild zusammen. Das Staatswesen ist ein Schiff, das von den Staatsorganen, den Politikern selbständig gesteuert wird; als Kompaß und Karte bei der Steuerung dient der Staatszweck, also das irdische Staatswohl. Dieses und nicht etwa ausschließlich der Katholizismus ist der nächste eigentliche Leitstern des Politikers. Das gilt insbesondere für religiös gemischte Staaten. — Dabei folgt aber aus der Hierarchie der Zwecke von selbst, daß das Staatsschiff, besonders wenn es von katholischen Politikern gesteuert wird, das Schiff der Kirche auf seiner Weltfahrt nicht rücksichtslos behindern und anrennen, auch nicht in frostiger Parallelfahrt ignorieren darf, sondern zu Hilfe und Förderung bereit sein muß, wo ein dringliches kirchliches Interesse gefördert werden kann, und der Staat dabei keinen Schaden, sondern vielleicht noch Vorteil findet. Das irdische Staatswohl ist nicht der einzige und nicht der höchste Leitstern des katholischen Politikers.

§ 4. Praktische Folgerungen.

15. Diese Grundsätze zeigen den Weg, um einige kirchenpolitische Tatsachen zu beurteilen und zu verstehen. Zunächst die Frage der Toleranz.

Wie kam es, daß der Staat im Mittelalter der Kirche so weitgehende positive Förderung angedeihen ließ? Daß er gegen Glaubensfreveler wie gegen andere Freveler sogar mit des Schwertes Schärfe einschritt? — Daß er gegen Glaubensfreveler überhaupt einschritt, geschah, weil die katholische Glaubenswahrheit in seinen Augen das höchste alleinseligmachende sittliche Gut, also seines Schutzes würdig war — und überdies weil die Erhaltung des Einen Glaubens dem ureigensten Interesse des Staates nicht zuwiderlief, sondern diente. *Salus publica suprema lex esto!* Daß er in so scharfer Weise einschritt, geschah nach der damaligen rauhen Zeitpädagogik.

Wie kommt es, daß heute katholische Staaten den verschiedenen religiösen Kulturen Toleranz gewähren? Wiederum, weil das öffentliche Wohl, die Ruhe des Staates dies erfordert. Die Schweiz war wohl das erste Land, in welchem Kultusfreiheit wenigstens auf einem beschränkten Raum eingeführt wurde. Es

war zur Zeit des Kappeler Religionskrieges von 1531, der für die Katholiken siegreich verlief. Hierüber bemerkte in den Verhandlungen über die Revision der Schweizerischen Bundesverfassung der Protestant Bundesrat Welti: „In jenem Kriege haben die Katholiken den Frieden diktiert; allein ihnen so wenig als früher den Reformierten kam es in den Sinn, die Gegenpartei niederzuwerfen. Die Grundsätze von 1529 und 1531 bilden die eigentlichen Grundlagen unseres Staatsrechtes bis jetzt. In der politischen Wildnis der Gemeinen Herrschaften, für welche jene Grundsätze aufgestellt wurden, ist die Glaubens- und Gewissensfreiheit zum ersten Male aufgeblüht.“³⁵⁾

In der gleichen Diskussion im Schweizerischen Nationalrat ist auch der katholische Staatsmann Philipp Anton v. Segesser für die Glaubens- und Gewissensfreiheit warm eingetreten. Er bestimmte aber seinen Standpunkt dahin: „Die Glaubens- und Gewissensfreiheit darf nicht als ein religiöses oder an sich natürliches, sondern nur als ein sozialpolitisches Recht aufgefaßt werden: sie ist für den modernen Staat unvermeidlich geworden. Sie hat eine Analogie im Kosmopolitismus.“

Damit berührte v. Segesser einen Punkt, wo ein weltweiter Abgrund Katholiken und Akatholiken trennt. Der Katholik gewährt und verlangt heute bürgerliche Toleranz wie der Freisinnige, aber aus ganz verschiedenen Gründen. Der Freisinnige ist bürgerlich tolerant, weil er auch dogmatisch tolerant ist, d. h. weil ihm alle Religionen gleich wahr und gleich falsch, gleich gut und gleich schlecht sind; alle Religionen sind ihm höchstens relativ, keine absolut und allein wahr.

Zu dieser dogmatischen Toleranz kann und wird ein Katholik sich nie bekennen; denn er weiß sich im Besitz der allein und absolut wahren Offenbarungsreligion. Diese und nur diese dogmatische Toleranz ist im Syllabus verworfen. Bürgerliche Toleranz aber fordert und gewährt der Katholik; denn sie ist heute sozialpolitisch notwendig. Leo XIII. schreibt darüber: „Die Kirche verurteilt jene Staatslenker nicht, welche den verschiedenen Kulturen in ihren Staaten Raum gewähren, sei es in

³⁵⁾ Sitzung des Schweizer Nationalrates vom 26. Nov. 1873. Protokoll, S. 144 ff.

Rücksicht auf das Gute, das man erreichen, oder in Rücksicht auf den Schaden, dem man entgehen will.“³⁶⁾ In diesem Ausspruch des Papstes spiegelt sich der Satz, den wir oben aufgestellt: Für das Maß der Pflicht, die kirchlichen Interessen positiv zu begünstigen, darf der Staat seine eigene Wohlfahrt durchaus berücksichtigen.

Daher haben die Herren von der freisinnigen Presse als keine kundigen Kanonisten sich ausgewiesen, als sie beim Toleranzantrag des deutschen Zentrums ängstlich spähten, ob nicht ein vatikanischer Blitz dies freile Zentrum treffe. „Die ganze Welt war erstaunt, daß das klerikale Zentrum einen solchen Antrag einbrachte. Was hat jene Partei, die einer Kirche zum Siege verhelfen will, welche alle Andersgläubigen mit Feuer und Schwert ausrotten will und in der Tat auch ausrottet, wenn sie die Macht dazu hat, mit einem Antrage zu tun, welcher allen Religionsgemeinschaften volle Freiheit verschaffen soll? So fragte man sich voller Verwunderung.“³⁷⁾

Solche Entgleisungen der Freisinnigen sind aber wohl weniger die Frucht ehrlichen Unwissens als vielmehr berechnete Pose. Denn wer sich in diesen Dingen auch nur einigermaßen um Einsicht bemüht, kann leicht folgendes feststellen:

Ob die Kirche selbst das *ius gladii* besitze, d. h. das Recht, von sich aus und kraft eines ihr von Gott eingestifteten Rechtstitels über einen Häretiker entweder selbst die Todesstrafe auszufällen, oder zu fordern, daß die Todesstrafe vom Staate ausgefällt werde, — oder ob die Kirche dieses Recht nicht habe, diese Frage kann jeder vollkommen frei bejahen oder verneinen. Einige ältere Kanonisten haben diese Frage bejaht; andere, und fast alle neuern, verneinen den Satz entschieden; unter ihnen besonders der als Kanonist hochgeschätzte Kardinal Cavagnis³⁸⁾.

³⁶⁾ Rundschreiben „Immortale Dei“ vom 1. Nov. 1885. Denzinger Nr. 1874.

³⁷⁾ N. Zürcher Zeitung 1902, Nr. 30, 1. Abendblatt.

³⁸⁾ Ebenso der bedeutende Kanonist P. Vermeersch, S. J., in dem Artikel: L'Eglise et le droit de glaive (Etudes vom 20. Februar 1911). In dieser Frage denken eben nicht alle Ordensbrüder des vielgeschmähten P. de Luca, S. J., wie dieser selbst gedacht.

Doch sehen wir ab von dieser Schulfrage. Geschichtlich steht fest, daß die Kirche tatsächlich niemals über eine Häresie die Todesstrafe weder selbst ausgefällt, noch ihre Ausfällung vom Staate gefordert hat. Für alle Zeiten galt und gilt der Satz: *ecclesia non sitit sanguinem* — die Kirche dürstet nicht nach Blut; dieser Satz ist ein kanonistisches Axiom. Es ist daher eine rein theoretische Doktorfrage ohne alle Bedeutung für die Praxis, ob die Kirche selbst kraft göttlicher Einstiftung das *ius gladii* — das Recht, Häretiker zu töten — besitze oder nicht.

Der Staat freilich hat von sich aus und kraft eigenen Rechtes auf das Verbrechen der Häresie die Todesstrafe gelegt; er tat dies, weil er einerseits die Kirche, anderseits das sozial äußerst wertvolle Gut der Glaubenseinheit schützen wollte, und die Kirche war mit dieser Gesetzgebung offenbar einverstanden.

Heute ist die konkrete Lage durchweg so, daß die Ausfällung der Todesstrafe für die Häresie dem Staate weder gedeihlich, noch überhaupt möglich wäre, ja daß die Toleranz nicht verweigert werden kann. So sehr daher die Kirche an dem Grundsatz festhält, daß der Staat, besonders der offiziell katholische Staat, seine Mithilfe — das *brachium saeculare* — ihr nicht versagen darf, so beansprucht sie dieselbe doch nur nach dem Maße konkreter Möglichkeit und in Rücksicht auf die zu erhoffende bessere Wirkung; sie wird die staatliche Mithilfe nie in dem Maße, nie in der Art und äußersten Form verlangen, daß sie dem Staate unmöglich oder schädlich wäre.

Deshalb ist es verkehrt, wenn die Freisinnigen, um die Katholiken der absoluten Intoleranz zu überführen, immer wieder ein angebliches Wort von Louis Deuillot vorbringen: „Sind wir Katholiken in der Minderheit, so verlangen wir Freiheit im Namen eurer Grundsätze; sind wir Katholiken in der Mehrheit, so verweigern wir sie im Namen unserer Grundsätze.“ Louis Deuillot hat diesen Satz niemals geprägt. Gesezt aber, er hätte diesen Ausspruch wirklich getan, so fiel er nur auf seine Rechnung und nicht auf Rechnung der Kirche. Die wirklich katholische Anschauung vernahmen wir aus der Geschichte, sowie aus dem Munde Leo XIII. und ersehen wir aus Tatsachen der Gegenwart. Der Episkopat von Frankreich beschwor, der Episkopat von Belgien, Oesterreich und Italien beschwört noch,

und zwar mit Zustimmung des Papstes, die Landesverfassung, ob-
 schon darin die Kultusfreiheit ausgesprochen ist. Und hält man
 es für möglich, daß der Papst z. B. den Kaiser von Österreich
 auffordern werde, die Aikatholiken oder ihren Kultus ohne weiteres
 zu unterdrücken? Kein Papst wird dies tun, kein Papst dürfte
 dies tun. Weder darf er ohne weiteres den Bruch von Staats-
 verträgen verlangen, noch das öffentliche Staatswohl gefährden.
 Das gleiche gilt vom Staate selbst³⁹⁾.

Oder ist vielleicht ein katholischer Staat verpflichtet, jede
 Möglichkeit eines Vergehens gegen Glaube oder Sitten um
 jeden Preis zu hindern? Nein. Nie darf er das Böse direkt
 und positiv unterstützen; aber er ist unter Umständen befugt,
 dem freie Bahn zu lassen, was er an sich für Unrecht hält —
 dann nämlich, wenn ein gewichtiges, öffentliches Interesse es
 erheischt. *Salus publica suprema lex esto!* Ich darf keinen
 Menschen je mit Absicht ertränken; ihn vom Ertrinken zu retten
 um jeden Preis, selbst meines Lebens, bin ich aber auch nicht
 gehalten. Ein anderes ist es: etwas Böses notgedrungen zu-
 lassen, und ein anderes: etwas Böses direkt und positiv beab-
 sichtigten und bewirken.

16. Von hier aus erledigt sich auch das unglückliche Schlag-
 wort vom unpolitischen, religiösen Katholizismus. Will damit
 gesagt werden, Politik dürfe nicht oberster Zweck und
 Religion das bloße Mittel dazu sein? Will das Schlagwort
 jene Politiker tadeln, welche der Religion nicht dienen, sondern
 sich ihrer bedienen? Welche die Fahne der Religion erheben, um
 dadurch gedeckt schließlich einen ganz profanen Staatsstreik durch-
 zuführen, ein niedriges, unreligiöses Interesse ihrer Partei oder
 Person zu erzielen? Das wäre allerdings eine verwerfliche
 Verfehrung der Zwecke; ein solcher politischer Katholizismus
 wäre abzulehnen, da er das Ewige unter das Irdische beugt und
 erniedrigt.

Will aber das genannte Schlagwort sagen: Der Staat dürfe
 zwar die Kirche in ihren Rechten nicht verletzen, aber über diese
 negative Pflicht hinaus sei er der Kirche gegenüber jeder
 weitem positiven Pflicht enthoben; er brauche seine Politik
 dem Schutz und der Förderung kirchlicher Interessen nie und in

³⁹⁾ Dr. Karl Braig: Der Papst und die Freiheit. 1903. S. 5 ff.

keiner Form dienstbar zu machen, und ihrerseits habe die Kirche gegenüber allen politischen Vorgängen nur stumm und untätig zuzuschauen, ohne je ein Wort der Billigung oder Mißbilligung sich zu gestatten, ohne je den Staat und den Bürger daran zu erinnern, daß sie der Kirche gegenüber eine heilige Ritterpflicht besitzen: ein solcher unpolitischer, rein religiöser Katholizismus wäre durchaus verwerflich.

Das hieße die Trennung von Kirche und Staat, die Beziehungslosigkeit von Zeitlichem und Ewigem zum Grundsatz erheben. Der Reflex des Ewigen muß auf jeder Politik, auf allem Irdischen liegen; alles Tun der Menschen muß näher oder ferner Ewigkeit im Sinne haben, durch die Hand der Religion getauft und geweiht sein. „Von Gott — zu Gott“, das ist die Lösung aller Dinge.

Wer anderseits die Kirche in das vornehme Seidenkleid der Absonderung einhüllen möchte, wer sie verurteilen will, im Elfenbeinturm mystischer Ideale weltfern zu psalmisieren, der mißkennt sie und mißkennt die Welt. Wie ist doch die katholische Religion so eigenartig! Beim Anachoreten in der Thebais, beim weitgereisten Kaufmann, beim Einsiedler im rauhen Apennin, beim Künstler im feinen Atelier, beim Mönch in den Klüften des Montserrat, beim Lenzler von Schlachten, beim Arbeiter in der Mansarde, beim König im Festglanz — überall will die katholische Religion in vollen Akkorden anklängen. Bald geht die Kirche durch die Welt auf den Taubensfüßen geräuschlosen Betens und Forschens, bald auch im Grenadierschritt der Politik und des Kampfes. Hier ruft sie einem Kaiser zu: „Es ist dir nicht erlaubt“; dort entflammt sie das Volk mit einem begeisterten „Gott will es!“ zum Kampfe für Freiheit und Recht der Kirche. Gestern waren es Konstantin und Karl der Große, auf deren Dienste sie Anspruch machte; heute ist es das organisierte katholische Volk. Die gesamte Welt und alles Tun der Menschen will sie durch die goldenen Fäden der Religion mit Gott verknüpfen.

§ 5. Interkonfessionelle Politik.

Wenn der Katholik als Politiker seiner Kirche gegenüber sowohl negative als positive Pflichten zu erfüllen hat, ist es

dann möglich und zulässig, daß in der gleichen politischen oder sozialen Organisation, in der gleichen parlamentarischen Gruppe oder sozialen Gewerkschaft sowohl Katholiken als Andersgläubige sich zusammenfinden und gemeinsam wirken, um ihre politischen oder sozialen Ziele zu erringen?

Vorausgesetzt daß die konkrete Lage dazu nötigt, indem z. B. ein Staat konfessionell gemischt ist und die Katholiken wie die (positiven) Protestanten einen gemeinsamen Gegner vor sich haben, der dem Christentum feindlich gegenübersteht, der die politischen wie die sozialen Fragen einzig im Zeichen des Diesseits und des Weltgeistes zu lösen, und, einem unduldsamen Jakobinismus huldigend, die christlichen Elemente überall zu schmälern und auszurotten sucht — dies vorausgesetzt dürfen Katholiken und Protestanten sehr wohl einen Bund zur Abwehr bilden — auf christlicher Basis.

Diese „gemeinsame christliche Basis“ ist freilich nicht so zu denken, daß der Katholik oder Protestant seine religiöse Überzeugung entweder gänzlich abstreifen, oder doch, soweit das politische und soziale Wirken in Frage kommt, ausschalten soll; auch nicht so, daß er für dieses Wirken ein Christentum zur Grundlage nehmen muß, das weder katholisch, noch protestantisch, noch anglikanisch wäre, sondern nur ein allgemeinsten Restbestand von Christentum, nachdem alle konfessionellen Elemente abgesondert worden. Ein allgemeines Christentum in diesem letztern Sinne gibt es in der Abstraktion, nicht aber in der Wirklichkeit. Ein allgemeines Christentum dieser Art kann so wenig wirklich existieren, als etwa ein Baum im allgemeinen, der nicht Eiche, nicht Esche, nicht Nuß- oder Palmbaum usw. wäre. Auch hat Christus kein generelles Christentum gestiftet, sondern nur ein konkretes — das katholische Christentum. Ein allgemeines Christentum statuieren, das nach Abstreifung alles Konfessionellen nur die letzten Wesenselemente des Christentums etwa im Sinne der bekannten Harnack'schen These in sich begriffe, und solch ein allgemeines Christentum als Basis für ein interkonfessionelles Bündnis und Zusammenwirken politischer oder sozialer Natur hinstellen wollen — das wäre einfach die Häresie des Latitudinarismus, der im Christentum wesentliche und unwesentliche Lehren unterscheiden zu können wähnte.

Die „gemeinsame christliche Basis“, wie sie in den sogenannten interkonfessionellen Parteien gemeint sein kann und tatsächlich gemeint ist, ist nichts anderes als zunächst eine Reihe von Postulaten, welche die katholischen und protestantischen Parteimitglieder gemeinsam und als ihnen gemeinsam aufstellen und formulieren — nicht aus einem generellen, nebelhaften Christentum, sondern aus den Konfessionen heraus, z. B. die Bekämpfung des Materialismus auf der ganzen Linie, Schutz des Dekalogs usw. — Überdies gehören zu jener „gemeinsamen christlichen Basis“ auch solche Postulate, die spezifisch katholisch oder protestantisch sind, aber sowohl von den katholischen als den protestantischen Parteimitgliedern politisch vertreten werden wollen unter dem Gesichtspunkt konfessioneller Freiheit und im Hinblick auf einen gemeinsamen schlimmern Gegner.

Tatsächlich wird die „gemeinsame christliche Basis“ von unsern katholischen Politikern, die einer interkonfessionellen Partei angehören, durchweg so verstanden; wir kennen solche Politiker, die höchst überrascht wären, wollte man ihnen Harnadrianismus unterschieben. Und diese Auffassung der Formel ist eine durchaus zulässige.

Der Katholik wird nämlich dahin zielen, die sozialen und politischen Fragen im Lichte der katholischen Anschauung über Gott, Seele und Ewigkeit, sowie nach den Normen des Dekalogs zu behandeln, und die Rechte und Kräfte der Kirche im öffentlichen Leben ungeschmälert zur Auswirkung gelangen lassen, soweit das Gemeinwohl und das Recht dies ermöglichen. So wird der Katholik vom Boden seiner Konfession aus eine Reihe von Postulaten als politische oder soziale Programmpunkte aufstellen, z. B. konfessionelle Schule, Sonntagsruhe und Sonntagsheiligung, freies Recht zur Organisation, gerechten Lohn, Schutz der christlichen Zucht und Sitte, Freiheit jeder Konfession, ihre Angelegenheiten möglichst ihrer eigenen Lehre und Übung gemäß zu ordnen oder geordnet zu sehen und ihr Wirken im Rahmen der öffentlichen Ordnung ungehemmt zu entfalten usw.

Der Protestant wird, ebenfalls vom Boden seiner eigenen Konfession aus, zu den gleichen oder ähnlichen Postulaten kommen und sie, genau wie der Katholik, im Kampfe mit einem unchristlichen oder antichristlichen Gegner durchsetzen

wollen: warum sollten der Katholik und der Protestant nicht ihre Kräfte vereinen, um, ohne vom Boden ihrer Konfession auch nur um Haaresbreite abzuweichen, das ihnen gemeinsame Ziel gemeinsam zu erstreiten?

Noch mehr! Der Kreis der politischen Resultate des katholischen und des protestantischen Politikers wird manche gemeinsame, aber daneben auch spezifisch katholische und spezifisch protestantische Punkte umfassen. Stützend auf dem Boden katholischer Weltanschauung wird nämlich der Katholik konfessionelle Sonderpunkte politisch vertreten, z. B. die Zulassung von Orden, die Errichtung von Klöstern usw. Auch den protestantischen Mitgliedern einer konfessionell gemischten politischen Partei wird es praktisch möglich sein, für solche katholische Sonderpostulate einzustehen. Zwar sind sie als Protestanten vielleicht Gegner aller Klöster; aber sie können sich sagen: die Katholiken verlangen die staatliche Gewährleistung oder Erlaubnis einer Klostergründung als einen Bestandteil ihrer kirchlichen Freiheit und ihrer religiösen Bedürfnisse; diese Klostergründung ist dem Staatswohl zuträglich oder doch nicht abträglich. Nun aber sind wir dafür, daß alle Konfessionen volle Freiheit genießen, soweit das Staatsinteresse dadurch nicht gefährdet erscheint; denn nur in diesem Zeichen der Freiheit gedeiht in einem konfessionell gemischten Staate der religiöse Friede. — Außerdem ist uns Protestanten ein blühender Katholizismus lieber und auch dem Staatswohl zuträglich, als ein freisinniges Antichristentum; die Katholiken versichern uns aber, daß gute Klöster ein wichtiger Stützpunkt katholischen Lebens seien, und darin scheint die Erfahrung ihnen Recht zu geben. Also treten wir protestantische Mitglieder der interkonfessionellen Partei Schulter an Schulter mit den Katholiken für die katholischerseits verlangte Klostergründung ein — aus Gründen allgemeiner Freiheit und des allgemeinen Rechtes, in der Überzeugung, daß die katholische Form des Christentums immerhin noch weit besser sei als der Freisinn mit seinen Konsequenzen und in der Erwartung auf Gegenrecht von Seite der Katholiken.

Der Protestant kann also für religiös-katholische Postulate parlamentarisch eintreten und daher mit Katholiken zu einer interkonfessionellen Partei sich verbünden, ohne seiner persönlichen,

protestantischen Anschauung auch nur den geringsten Abbruch zu tun. — Ganz ähnlich kann das katholische Mitglied unserer Partei einem konfessionell protestantischen Postulat gegenüber sich verhalten, unter voller Wahrung seiner eigenen katholischen Überzeugung. Der protestantische Parteigenosse mag sein konfessionell religiöses Postulat aus seiner konfessionellen Anschauung heraus aufstellen, z. B. Erhaltung oder Unterstützung der protestantisch theologischen Fakultät an der Universität Berlin oder Marburg; Abwehr, daß die Schulen einer protestantischen Provinz, Stadt oder Gemeinde entkonfessionalisiert werden; Unterstützung oder Errichtung einer protestantischen Schule in katholischer Gegend, angemessene Gehaltserhöhung für die evangelischen Pfarrer usw. — Derartige konfessionell protestantische Postulate, immer vorausgesetzt, daß sie kein katholisches Dogma oder Interesse direkt gefährden, kann der katholische Parteigenosse parlamentarisch vertreten, nur weil und insoweit sie im Rahmen des Staatswohles bleiben, von den Grundsätzen der Freiheit und des Rechtes, also der echten Parität gefordert werden, und in der Erwägung, daß die protestantischen Parteimitglieder in bezug auf katholische Postulate Gegenrecht halten und daß ein gut protestantisches Leben dem Freisinn mit seinen Folgen vorzuziehen sei.

Indem sie so verfahren, gehen weder der Protestant noch der Katholik aus dem Turm ihrer Weltanschauung heraus; sie bleiben jeder in seinem konfessionellen Turm und verstärken ihn nach allen Seiten. Aber eins und einzig sind sie in dem Entschluß, ihre Waffen und Angriffe auf den gemeinsamen Gegner zu richten und ihre eigene Konfession zu schirmen. Sie reihen sich in den gleichen politischen Regimentsverband, um ihre konfessionellen Interessen solidarisches zu schützen. Das ist keine Entkonfessionalisierung!

Um eine in diesem Sinne interkonfessionelle Vereinigung zu gründen, ist es also nicht nötig, die konfessionellen Besonderheiten abzustreifen und ein Christentum allgemeinsten Art, etwa das Wesen des Christentums im Sinne von Harnack zur konkreten Grundlage zu nehmen. Und tatsächlich wollen jene Vereinigungen, die sich christlich oder christlich-sozial nennen, das Wort „christlich“ nicht als Gattungsbegriff oder gar als Gegensatz zum Worte „katholisch“ verstanden wissen; wenigstens dürfte dies in Deutschland, Österreich und der Schweiz kaum der Fall sein.

Aber war man nicht da und dort tatsächlich geneigt, im politischen, sozialen und kulturellen Leben dem Interkonfessionalismus und Nationalismus übermäßig das Wort zu reden, hingegen das konfessionelle Element übermäßig zurückzustellen, auszuschalten und zu verschweigen? Da und dort schien diese Richtung um sich zu greifen. Es hieß: im stillen Kämmerlein seines Gewissens, seiner Familie und seiner Kirche solle der Katholik entschlossen und treu katholisch sein; wo er aber in Politik, in Vereinen, im sozialen und kulturellen Leben sich öffentlich betätige, möge der Katholik seine Konfession nicht hervorheben. Der konfessionell-katholische Ton sei auf den interkonfessionellen und nationalen herabzustimmen — auf dem ganzen weiten Gebiet der sozialen Vereinsorganisationen, des politischen und kulturellen Schaffens. In diesem Sinne glaubte man das bekannte Schlagwort: „Wir müssen aus dem Turm heraus“, verstehen zu sollen. Zu verlassen sei der Turm des Konfessionalismus. Das stille Kämmerlein für das religiös-kirchliche Leben der Person und Familie möge noch darin verbleiben; aber für die gewaltigen Werkstätten des öffentlich-bürgerlichen Lebens sei im Turm des Konfessionalismus kein Platz mehr; dieses müsse sozusagen auf freiem Felde, auf nationalem oder interkonfessionellem Boden sich abspielen, jedenfalls ohne Anlehnung an den Turm der Konfession sich abspielen.

Es war gut, dieser Richtung gegenüber sofort zum Aufsehen zu mahnen und gewisse Schranken zu ziehen. Die Katholiken wissen ja sehr wohl, daß in religiös gemischten Ländern eine gewisse Interkonfessionalisierung mancher Gebiete des öffentlichen Lebens unter gewissen Umständen unvermeidlich und religiös nicht sehr gefährlich ist. Tatsächlich haben sie auch schon da und dort hervorragende Protestanten, in deren Hand sie gegebenenfalls auch katholische Interessen unparteiisch geborgen mußten, nicht bloß politisch unterstützt, sondern aus eigener Kraft zu Abgeordneten gewählt.

Aber einem uferlosen Interkonfessionalismus und Nationalismus auf allen Gebieten des öffentlichen Lebens, unter gleichzeitigem Zurückdrängen und Ausschalten des konfessionellen Elementes darf katholischerseits das Wort doch nicht geredet werden. Es darf besonders da nicht geschehen, wo es unnötig und für die

religiöse Charakterbildung gefährlich wäre, z. B. in der Schule, in der Lehrerbildung, in den Jugend- und Arbeitervereinen, in der Presse und da und dort in der Politik.

Denn wie die Kirche, so gestattet auch der einzelne Katholik an seinem Kredo keinen Abstrich und keine Verwässerung; er wehrt sich, nicht bloß gegen die Verkümmernng, sondern auch gegen die Gefährdung seines Glaubens und seiner religiösen Rechte. Er will und muß seine Kirche gründlich kennen, ihr als seiner Mutter und unvergleichlichen, gottbestellten Führerin zu Gott unverbrüchliche Liebe und Treue halten, ihre Interessen in angemessener, möglichster Weise fördern. Deshalb meidet der Katholik den Weg religiöser Verflachung: die planmäßig, schrankenlos durchgeführte Interkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens. Soviel als möglich wollen die katholischen Truppen — die *milites Christi et Ecclesiae* — auf eigenem Waffenplatz und nach eigenem Reglement einexerziert werden und in eigenen Verbänden kämpfen.

Auch ist unsere Zeit sowieso eine Zeit des Zweifels, der Grundsatzlosigkeit und religiösen Verschwommenheit. Singe man noch an, auf der ganzen Linie des öffentlichen bürgerlichen Lebens die katholischen Grundsätze totzuschweigen und auszuschalten, so würde der Zersetzungsprozeß der religiösen Grundsätze unheimlich beschleunigt. Denn es liegt in der Natur des Menschen, daß er seine religiöse Überzeugung auch im öffentlichen bürgerlichen Leben irgendwie zum Ausdruck bringt, und daß umgekehrt, was hier in keiner Weise sich regen darf, auch in seinem persönlichen Innenleben verklingt und verkümmert. Wenn eine Konfession nicht darauf hält, im öffentlichen Leben ihrer Anhänger Ausdruck und angemessene Berücksichtigung zu finden, so ist das ein Zeichen des Todes.

Sind etwa die Akatholiken vom Gelüste uferlosen Interkonfessionalisierens ergriffen? Keineswegs. Die positiven Protestanten wohnen und wirken soviel als möglich im Turm ihrer Konfession; die Freisinnigen rüsten sich ebensowenig, den Turm ihrer Dogmen zu verlassen. Die religiösen Dogmen der Freisinnigen sind zwar negativer Art, aber sehr positiv im Einfluß auf ihre politische Haltung. So eifrig sie über den politischen Katholizismus schmähen, so heiß huldigen sie dem politischen

Freisinn oder der freisinnigen Politik, die in ihrer Art nicht minder konfessionell ist, als die schroffste katholische Politik.

Suchen wir daher die Anlehnung des öffentlichen Lebens an die Kirche soweit durchzuführen, als es geboten und möglich ist, besonders auf jenen Gebieten, die zur Bildung und Festigung katholischer Gesinnung, zur Verteidigung katholischer Interessen von unschätzbbarer Bedeutung sind. Dulden wir es nicht, daß von unserm öffentlichen Leben auch nur ein einziger Kilometer mehr als unbedingt nötig ist, der direkten oder indirekten konfessionellen Bestrahlung entzogen werde!

II. Buch.

Der Kampf um die Apologetik.

I. Die bisherige Apologetik.

1. Kapitel.

Wozu eine Apologetik des Glaubens?

1. Die Ansprüche der Kirche auf die Menschen sind einzigartig und unermesslich. Sie lehrt, daß sie und sie allein Erbin Christi und Mund Gottes sei, daß jeder Mensch ihr sich angliedern und gehorchen müsse, und daß niemand zum Heil gelange, der nicht irgendwie ihrem Familienverbande angehöre. Für ihr Reich anerkennt sie keine Schranke der Zeit nach, keine Grenze dem Orte nach, und was an religiöser Wahrheit dem Menschengeschlechte je geoffenbart worden, nimmt sie als einzige, oberste Lehrerin und Richterin in Besitz: „Unter allen Wäldern und Bäumen der Erde erwähltest du dir einen einzigen Weinberg, und unter allen Blumen der Welt eine einzige Lilie, und aus allen erbauten Städten weihest du dir Sion, und aus allen Vögeln nanntest du dir nur eine einzige Taube, und aus all den zahlreichen Völkern erwarbest du dir nur ein Volk.“¹⁾

Kann es überraschen, daß die Kirche, wie ihr Stifter, zum Zeichen wird, dem die Mächte des Unglaubens widersprechen? Die einen heben Steine auf oder geben ihr Backenstreich; andere gehen spottend vorüber; dritte verlangen Zeichen: „Wir wollen von dir ein Zeichen sehen.“²⁾ Alle aber wünschen: Die Kirche soll ihren Ausweis leisten; sie soll ihr Dasein und ihre Ansprüche vor dem Menschengeniste rechtfertigen und zeigen, daß sie von Gott stammt; sie soll dem kritischen Verstande die nötigen Garantien bieten, damit sein Glaube an die Kirche und an ihre Lehre nicht als ein blinder, unvernünftiger Glaube bezeichnet werden könne.

¹⁾ 4 Esdras 5, 23 ff.

²⁾ „Volumus a te signum videre“ Mt. 12, 38; Mc. 8, 11; Joh. 6, 30.

Dies Ansinnen der kritischen Vernunft an die Kirche ist gerecht. Denn das Opfer, das der Mensch im Glauben an die Kirche und an ihre Lehre bringen soll, ist das höchste und edelste, das man von ihm verlangen kann: die Gefangennahme des Verstandes unter den Gehorsam Christi³⁾. Dieses Opfer kann der Mensch nur als freier Denker bringen, — frei und auf vernünftige Gründe hin.

Daher hat der Heiland die Messiasfrage der Johannesjünger nicht abgewiesen, sondern beantwortet: „Gehet hin und verkündet dem Johannes, was ihr gehört und gesehen: Blinde sehen, Lahme gehen, Ausätzige werden gereinigt, Taube hören, Tote stehen auf, Armen wird das Evangelium gepredigt.“⁴⁾ Und anderswo: „Tue ich die Werke meines Vaters nicht, so möget ihr mir nicht glauben; tu' ich sie aber, so glaubet den Werken, wenn ihr mir nicht glauben wollet.“⁵⁾ „Wenn ich nicht die Werke unter ihnen getan hätte, die kein anderer getan hat, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie auch gesehen und hassen doch mich und meinen Vater.“⁶⁾ Petrus forderte die Christen auf, „bereit zu sein zur Verantwortung gegen jeden, der von euch Rechenschaft fordert über eure Hoffnung.“⁷⁾ Nach dem hl. Paulus ist der Glaube ein „vernünftiger Gehorsam“⁸⁾. Der hl. Justin der Märtyrer hebt den Heiden gegenüber hervor, „daß die Christen mit gutem Grund (*μετὰ λόγου*) den Gekreuzigten anbeten.“⁹⁾ Der hl. Augustin versichert: „Die Vernunft läßt die Autorität nicht im Stich, da ja erwogen wird, wem man glauben muß.“¹⁰⁾ Der hl. Thomas lehrt: „Der Gläubige würde nicht glauben, wenn er die Glaubwürdigkeit der Dogmen nicht einsähe, entweder aus evidenten Wundern oder ähnlichen Gründen.“¹¹⁾

³⁾ In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. 2. Cor. 10, 5.

⁴⁾ Mt. 11, 4 ff. Joh. 10, 37 ff.; 15, 34 ff.

⁵⁾ Jo. 10, 37 ff.

⁶⁾ Jo. 15, 24.

⁷⁾ 1. Petr. 3, 15.

⁸⁾ Röm. 12, 1.

⁹⁾ Apol. I, 13.

¹⁰⁾ „Ratio auctoritatem non penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum.“ De vera religione, cp. 24.

¹¹⁾ „Non crederet nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum, vel propter aliquid huiusmodi.“ S. Th. 2. 2. 9. 1. a. 4 ad 4.

2. Wie kann die Kirche ihre Ansprüche rechtfertigen? Nur durch Erweis ihrer logischen Wahrheit und ethischen Güte. Denn wer vom Menschen das allerpersönlichste Opfer, nämlich die kirchlich-religiöse Unterwerfung des Verstandes und Willens, als heilsnotwendig verlangt, darf diese Ansprüche vernünftigerweise nicht durch Gewalt, nicht durch des Schwertes Schärfe, sondern nur im Namen des Wahren und Guten geltend machen. Die Kirche hat also die Wahrheit und Güte ihrer Lehren und Gebote nachzuweisen.

Ein solcher Nachweis wäre an und für sich in zweifacher Weise denkbar: entweder indem die Wahrheit und Güte der Kirche durch Enthüllung ihres Wesens von innen heraus, durch Einsicht in ihr inneres Wesen (innere Wahrheitsevidenz) bewiesen würde; oder aber indem gezeigt wird, die Kirche stamme von einem Stifter und sei derart ausgerüstet, daß die Wahrheit und Güte ihrer Religion durch eine vollgültige Autorität gewährleistet erscheint (äußere oder Glaubwürdigkeitsevidenz; *evidentia credibilitatis*).

Das erste Beweisverfahren (aus der inneren oder Wahrheitsevidenz) ist in unserem Falle deshalb nicht anwendbar, weil die Kirche ihrem Kern und Wesen nach übernatürlich ist und deshalb der Menschenvernunft den Erkenntnisblick in ihre innere Wahrheit versagt. Hingegen ist das zweite Beweisverfahren (aus der äußeren oder Glaubwürdigkeitsevidenz) möglich und wirksam: es wird philosophisch und historisch gezeigt, daß die Kirche und ihre Lehren von Gott gestiftet, bezeugt und behütet sind, daß Gott die wesenhafte Wahrheit und Güte ist, daß also Wahrheit und Güte der Kirche von der zuverlässigsten Autorität verbürgt werden.

Auf diese Weise vermag die Kirche für eine vernunftgemäße Grundlegung des Glaubens aufzukommen, und zwar im objektiven und subjektiven Sinne. Nach katholischer Auffassung ist der Glaube im objektiven Sinne die göttliche Offenbarung, bzw. jenes dogmatische Lehrgebäude, welches durch das unfehlbare Lehramt der Kirche errichtet wurde. Der Glaube im subjektiven Sinne ist der übernatürliche Glaubensakt des Christen.

3. Im Bereich der Theologie hat daher die Kirche die Apologetik ausgebildet, einen Wissenszweig, dessen Aufgabe es ist, erstens den vernunftgemäßen Unterbau, die Vorhalle für das

dogmatische Lehrgebäude (für den Glauben im objektiven Sinne) aufzuführen, — einen Wissenszweig, der selbst nicht Theologie ist, da er einzig mit dem Vernunftlichte und mit den Waffen reiner Wissenschaft und in keiner Weise mit dem Glaubenslicht arbeitet, — der aber die Vernunft zum Portal des Glaubens hinführt, indem er, sofern man nicht unvernünftig handeln will, die Fällung des Urteils unausweichlich macht: Der göttliche Ursprung der Kirche und ihrer Lehre, näherhin: Die gottverliehene Unfehlbarkeit und Jurisdiktion der Kirche, gipfelnd in der Unfehlbarkeit und Jurisdiktionsgewalt des Papstes, ist glaubwürdig (*iudicium credibilitatis*) und glaubensverbindlich (*iudicium credenditatis*).

Aber nicht nur das katholische Glaubenssystem, sondern auch der Glaube im subjektiven Sinne, der katholische Glaubensakt hat seine Vorhalle, seine wissenschaftliche Grundlegung, seine vernunftgemäßen Voraussetzungen und infolgedessen seine Apologetik. Auf den Glaubensakt bezogen, ist die Apologetik der wissenschaftliche Nachweis der Vorbedingungen des Glaubensaktes, so daß dieselben vernünftigerweise nicht abgelehnt werden können und überdies geeignet sind, die vernunftgemäße Sekung, bzw. Festhaltung des Glaubensaktes tatsächlich in die Wege zu leiten.^{11a)}

4. Um jene Elemente richtig zu bestimmen, in deren Voraussetzung ich den Glaubensakt vernünftigerweise erwecken, bzw. festhalten muß und will, müssen wir zuerst den Glaubensakt selbst beschreiben. Einstweilen nur beschreiben so wie ihn die Kirche tatsächlich auffaßt; später wird es geboten sein, den kirchlichen Glaubensbegriff mit außerkirchlichen Auffassungen zu messen.

Der Glaubensakt im allgemeinen ist die sichere und gewisse Zustimmung zu einer Wahrheit auf das Zeugnis eines andern hin. Der göttliche Glaubensakt ist die sichere und gewisse Zustimmung zu einer geoffenbarten Wahrheit, gestützt auf das Zeugnis Gottes, der weder täuschen, noch getäuscht werden kann¹²⁾ Der

^{11a)} P. Et. Hugueny O. P.: *Critique et catholique*. Paris 1910. S. 295 ff.

¹²⁾ „Ecclesia catholica profitetur, [fidem] virtutem esse supernaturalem, qua Dei aspirante et adiuvante gratiâ, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali

katholische Glaubensakt ist die sichere und gewisse Zustimmung zu einer Wahrheit, weil diese göttlich geoffenbart und als solche von der Kirche feierlich erklärt ist.

Wir unterscheiden am Glaubensakt erstens den Gegenstand, die Wahrheit, der ich fürwahrhaltend zustimme (Materialobjekt des Glaubens). Zweitens den Beweggrund, weshalb ich der Wahrheit zustimme (Formalmotiv des Glaubens); z. B. der Katholik bejaht das Dogma der hl. Dreifaltigkeit (Materialobjekt), weil es durch die übernatürliche Offenbarung (Formalmotiv) bezeugt ist. — Drittens endlich unterscheiden wir am Glaubensakt die subjektiven Kräfte, von welchen und in welchen er vollzogen wird. Diese Kräfte sind: Gnade, Wille, Verstand, eben weil der Glaubensakt übernatürlich, frei und vernünftig ist.

Die Übernatürlichkeit hat der Glaubensakt von der Gnade; die Freiheit vom Willen, der den Verstand zur Zustimmung, zum Fürwahrhalten der Wahrheit bewegt; die Vernünftigkeit vom Verstande.

Der Glaubensakt ist also zunächst, formell und wesentlich ein Akt des Verstandes; denn der Verstand hält (und zwar urteilend) für wahr: in Gott sind drei Personen, das ewige Wort ist Mensch geworden. Aber dieses Fürwahrhalten wird dem Verstande durch einen vorausgehenden Willensakt anbefohlen. Der Glaubensakt ist daher seinem Wesen nach: ein vom Willen dem Verstande, unter Beihilfe der Gnade, anbefohlener Zustimmungsaft zu einer göttlich bezeugten Wahrheit.

Der Willensbefehl ist ein unerlässlicher Bestandteil des Glaubensaktes und damit er in angemessener Weise erfolge, sind zwei Voraussetzungen nötig: die Geneigtheit, die übernatürliche Glaubenszustimmung anzubefehlen, d. i. die fromme Glaubensneigung (*pius credulitatis affectus*), die dem Verstande den Zustimmungsbefehl erteilt, — und das Glaubenswürdigkeitsurteil (*iudicium credibilitatis*), worin die fromme Glaubensneigung die Bürgschaft besitzt, daß ihr Befehl an den Verstand, der gottbezeugten Wahrheit zuzustimmen, nicht vermessen, nicht unflug erfolge, sondern wohl begründet und daher Pflicht sei.

rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.“ Vaticanum. Denzinger, *Enchiridion* Nr. 1789.

Vom Glaubwürdigkeitsurteil und der frommen Glaubensneigung als den Vorbedingungen des Glaubensaktes sei daher vorab die Rede.

2. Kapitel.

Vorbedingungen zum Glaubensakt.

§ 1. Die fromme Glaubensneigung.

1. Der Ausdruck: fromme Glaubensneigung (*pius credulitatis affectus*) stammt aus der Zeit des II. Konzils von Orange (529). Die Notwendigkeit dieser frommen Glaubensneigung ist, wie einst von den Semipelagianern, in neuerer Zeit von Hermes († 1831), bestritten worden. Hermes erniedrigte den Glaubensakt zu einem bloßen Verstandeschluß aus wissenschaftlich evidenten Prämissen. Er unterschied den Erkenntnisglauben (*fides cognitio-*nis) und den Herzensglauben (*fides cordis*).

Der Erkenntnisglaube, passiver Glaube genannt, ist nach Hermes die dem Geiste durch ein logisch evidentes Beweisverfahren unwiderstehlich abgezwungene Zustimmung zu einer religiösen Wahrheit. Der Christ soll nach Hermes jeder Glaubenswahrheit mit einem entschlossenen, zähen, positiven, absoluten Zweifel so lange gegenüberstehen, bis die Glaubenswahrheit durch zwingenden Vernunftbeweis sich ihm aufnötigt. Zu diesem Erkenntnisglauben, oder wie die Semipelagianer sagten: zum Beginn des Glaubens (*initium fidei*) gelange der Mensch auf dem Wege der bloßen Vernunft. Der Erkenntnisglaube von Hermes ist folgerichtig ein unfreier und rein natürlicher Akt.

Der Herzensglaube hingegen ist nach Hermes die Ausführung und Erfüllung des Glaubensinhaltes, der in Liebe tätige Glaube; er besteht in der Ausschälung des Willens von den irdischen Dingen, im freien Entschluß, Gott zu suchen und zu lieben. Der Herzensglaube und nur dieser bedingt nach Hermes Gnadenhilfe und Freiheit. Der Erkenntnisglaube, d. h. der gläubige Zustimmungsaktes des Verstandes, sei weder frei noch übernatürlich, deshalb kein rechter Glaube.

Die hermesianische Auffassung des Glaubens ist vom katholischen Lehramt abgelehnt worden, zuletzt und in endgültiger Weise vom Vatikanum. Nach dem Vatikanum ist auch die Glaubenszustimmung des Verstandes, d. h. der Erkenntnisglaube des

Hermes, frei: „Sagt jemand, die Glaubenszustimmung sei nicht frei, sondern werde durch Beweisgründe menschlichen Wissens notwendig erzeugt, der sei ausgeschlossen¹⁾“. Frei ist aber nur, was vom menschlichen Willen ausgeht, sei es als Eigenakt, sei es als anbefohlener Akt. Da also die Glaubenszustimmung des Verstandes kein Eigenakt des Willens ist, so muß sie ein anbefohlener Akt des Willens sein und daher einen Willensbefehl zur Voraussetzung haben.

Weiterhin hat das Vatikanum definiert, daß auch der Erkenntnisglaube (die Glaubenszustimmung), nicht bloß der Herzensglaube, übernatürlich ist und deshalb der Gnade bedarf²⁾.

Freilich bedarf der Erkenntnisglaube der Gnadenhilfe gerade auch insofern, als er vom Willen anbefohlen wird; mit anderen Worten: schon der Glaubensbefehl und die Glaubensneigung müssen übernatürlich sein, mit Gnadenhilfe zustande kommen: es muß eine fromme Glaubensneigung sein. Auch diesen letzten Punkt hat das Vatikanum definiert, unter Wiederholung eines Kanons aus dem II. Konzil von Orange. Dort ist gesagt, daß wir „der Predigt des Evangeliums nicht heilsgemäß zustimmen können ohne Erleuchtung und Anregung des heiligen Geistes, der allen zur Glaubenszustimmung Süßigkeit verleiht³⁾“.

Das gleiche Konzil von Orange verwirft anderswo die Behauptung, „daß der Anfang des Glaubens und die Glaubensneigung selbst, wodurch wir an den glauben, der den Sünder rechtfertigt, und zur Wiedergeburt der Taufe gelangen, uns nicht durch ein Gnadengeschenk, d. h. durch eine Anregung des heiligen Geistes, der unseren Willen vom Unglauben zum Glauben wendet, ... sondern von Natur aus zukomme.“⁴⁾

1) Si quis dixerit, „assensum fidei non esse liberum, sed argumentis humanae cognitionis necessario produci, aut ad solam fidem vivam, quae per caritatem operatur, gratiam Dei necessariam esse, a. s.“ Denzinger, Enchiridion Nr. 1814, 1791.

2) Vergleiche die 2. Hälfte des eben zitierten Kanons.

3) ... qui dat omnibus suavitatem in consentiendo et credendo veritati. Denz. Nr. 1791 und 180.

4) „Si quis, sicut augmentum, ita etiam initium fidei ipsumque credulitatis affectum, quo in eum credimus, qui iustificat impium et ad regenerationem sacri baptismatis pervenimus, non per gratiae donum, id est per inspirationem Spiritus sancti corrigentem volun-

Für die Notwendigkeit des frommen Glaubenswillens hat sich also das Lehramt der Kirche endgültig ausgesprochen. Übrigens wissen wir alle aus Erfahrung, daß man niemand in den Glaubenssack hineinphilosophieren kann; auch nach den objektiv zwingendsten Beweisen bleibt der Glaubenssack frei. Die Schrift bestätigt es, indem sie sagt: „Mit dem Herzen (Willen!) glaubt man zur Gerechtigkeit... aber nicht alle glauben dem Evangelium... der Glaube kommt vom Anhören... Haben sie etwa nicht gehört?... den ganzen Tag streckte ich meine Hände aus nach dem ungläubigen und widerspenstigen Volke.“⁵⁾

Dafür, daß zum Glaubenssack ein Willensbefehl und daher auch eine fromme Glaubensneigung notwendig sei, haben wir neben der genannten Erfahrung einen Vernunftbeweis, der auf zwei Punkten ruht: die Dogmen sind übernatürliche Geheimnisse, und das formale Glaubensmotiv ist einzig und allein das Zeugnis Gottes. Weil übernatürlich, ist das Dogma der Zone des Verstandes entrückt und kann daher den Verstand nicht von sich aus zur Zustimmung bewegen⁶⁾. Und weil das Zeugnis Gottes alleiniger Beweggrund des Glaubens zu sein hat, so kann kein Vernunftschluß Nebenmotiv sein.

Die Glaubenszustimmung des Verstandes kann demnach nicht unmittelbar auf dem Verstandeswege erzwungen werden, sondern muß durch Willensbefehl zustande kommen. Genau, knapp und erschöpfend sagt der hl. Thomas: „Der Glaube selbst ist ein Akt des Verstandes, welcher der göttlichen Wahrheit zustimmt auf Befehl des Willens, der durch die Gnade Gottes angeregt ward.“⁷⁾

tatem nostram ab infidelitate ad fidelitatem... sed naturaliter nobis inesse, apostolicis dogmatibus adversarius approbatur.“ Denzinger Nr. 178.

⁵⁾ Röm. 10, 10—21.

⁶⁾ Es ist dem Verstande eigen, von der Evidenz der Wahrheit zur Zustimmung bewegt zu werden, gleichwie die Wage bewegt wird vom aufgelegten Gewicht. Die Dogmen sind nun aber nicht evidente Wahrheiten; der Verstand kann also nicht von ihnen selbst, sondern nur vom Willen zur Zustimmung bewegt werden. — Gleichnis: daß die Winkel eines Dreiecks = 2 R, diese Zustimmung leistet der Verstand des Mathematikers bewegt von der Evidenz dieser Wahrheit; der Verstand des Ungebildeten kann die gleiche Zustimmung nur leisten, weil der Wille dem Verstande anbefiehlt, dem Mathematiker zu glauben.

⁷⁾ Ipsum autem credere est actus intellectus assentientis veri-

Aus dem Gesagten ziehen wir den Schluß: die Apologetik darf keinen der Beweggründe übersehen, die geeignet sind, auf den Willen einzuwirken und so die fromme Glaubensneigung zu erzeugen, gegen jeden Angriff zu schützen und zu festigen. Sie muß Ähnliches leisten, wie die Inspirationsgnade: zur Glaubenszustimmung freudig geneigt machen (*dare suavitatem in consentiendo et credendo veritati*). Daher hat der Apologet die Motive und die Sprache des Herzens mit größter Sorgfalt zu behandeln.

§ 2. Das Glaubwürdigkeitsurteil.

2. Eine zweite wesentliche Vorbedingung des Glaubensaktes ist das Glaubwürdigkeitsurteil (*iudicium credibilitatis*), d. h. das Urteil: der göttliche Ursprung der Kirche und ihrer Lehre ist glaubwürdig, also darf ich vernünftigerweise glauben. Steht es dann einmal fest, daß die christliche Lehre von Gott selbst geoffenbart ist, so ergibt sich von selbst das Pflichturteil: ich muß glauben (*iudicium credenditatis*). Denn, bemerkt das Vatikanum, „da der Mensch von Gott als seinem Schöpfer und Herrn ganz abhängig und die geschaffene Vernunft der unerschaffenen Wahrheit durchaus untertan ist, sind wir verpflichtet, dem offenbaren Gott vollen Gehorsam des Verstandes und Willens im Glauben zu leisten.“⁸⁾

In der Apologetik ist das Glaubenswürdigkeitsurteil von ganz besonderer Wichtigkeit, da es dem frommen Glaubenswillen als Leitstern und Richtlinie zu dienen hat, damit die Glaubensneigung und der Glaubensbefehl vernunftgemäß seien. Das Glaubwürdigkeitsurteil ist das Auge des Glaubensaktes.

Katholischerseits hat man die Notwendigkeit des Glaubwürdigkeitsurteiles immer festgehalten. Papst Innozenz XI. hat den Satz verworfen: „Eine übernatürliche, zum Heile nützliche Glaubenszustimmung kann zusammen bestehen mit einer bloß

tati divinae ex imperio voluntatis a Deo motae per gratiam. S. theol. 2. 2. q. 2. a. 9.

⁸⁾ „Cum homo a Deo tamquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fidei praestare tenemur.“ Denzinger Nr. 1789.

wahrscheinlichen Erkenntnis von der Tatsache der Offenbarung, oder gar mit dem Zweifel, ob Gott wirklich gesprochen habe.“⁹⁾

Das Vatikanum lehrt: „Damit indessen unser Glaubensgehorsam vernünftig sei, wollte Gott mit den inneren Hilfen des hl. Geistes äußere Beweise seiner Offenbarung verbinden, nämlich göttliche Tatsachen und vor allem Wunder und Prophezeiungen, die für die Allmacht und unendliche Weisheit Gottes vollgültige Beweise und daher ganz gewisse und für alle faßliche Zeichen (*signa certissima et omnium intellectui accommodata*) der göttlichen Offenbarung sind. Daher haben sowohl Moses und die Propheten, als auch Christus der Herr viele und unleugbare Wunder und Prophezeiungen getan, und von den Aposteln lesen wir: „Sie aber gingen hin und predigten überall und der Herr wirkte mit ihnen und bekräftigte das Wort durch die darauffolgenden Wunder“ (Marc. 16, 20). Und wiederum steht geschrieben: „Wir haben noch ein festeres, das prophetische Wort; und ihr tuet wohl, daß ihr darauf achtet als auf ein Licht, das da scheint an einem dunkeln Ort“ (2. Petr. 1, 19)¹⁰⁾.

Dazu kommt der Kanon des Vatikanums: „Sagt jemand, die göttliche Offenbarung könne durch äußere Zeichen nicht glaubwürdig gemacht werden und deshalb müßten die Menschen durch individuelle Erfahrung und Privatinspiration zum Glauben bewegt werden, so sei er ausgeschlossen.“¹¹⁾

Außerdem hat das Vatikanum definiert, daß der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, aus dem, was geschaffen worden ist, durch das Naturlicht der Vernunft mit Gewißheit erkannt werden kann¹²⁾. — Früher hatte Rom bereits die verschiedenen Formen des Traditionalismus verworfen und gegen Bautain (1840), sowie gegen Bonnetty (1855) entschieden, daß

⁹⁾ Denzinger Nr. 1171. Das heißt: um eine Wahrheit glauben zu können, muß man gewiß sein, daß Gott sie bezeugt hat.

¹⁰⁾ Denzinger Nr. 1790.

¹¹⁾ Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia et inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, a. s. Denzinger Nr. 1812.

¹²⁾ Denzinger Nr. 1806.

die Existenz Gottes, die Geistigkeit der Seele und die menschliche Willensfreiheit durch die Vernunft mit Gewißheit bewiesen werden können.

Die Auffassung Roms, welche an der Möglichkeit und Notwendigkeit des Glaubwürdigkeitsurtheiles festhält, ist klar und für immer entschieden. Sie steht durchaus im Einklang mit der hergebrachten Auffassung der Kirche, wie sie in den Evangelien, beim hl. Paulus, bei Justin dem Märtyrer, bei Augustinus und Thomas erscheint.

Erst wenn diese vernunftmäßig gewonnene Überzeugung von der Glaubwürdigkeit des Dogmas als rationale Vorbedingung und Unterbauung des Glaubensaktes vorausgeht, ist der Gläubige allzeit bereit zur Verantwortung gegen jeden, der von ihm Rechenschaft verlangt über seine Hoffnung (1. Petr. 3, 15); erst dann ist der Wille befugt, den Verstand in den Gehorsam des Glaubens gefangen zu nehmen und ihm eine Zustimmung anzubefehlen, die über alles fest und für immer unwiderruflich sein kann und muß.

Aus dieser Forderung des rationalen Unterbaues für den Glaubensakt erhellt aber auch, wie unberechtigt der Vorwurf des „blinden Glaubens“ gegen die Katholiken ist. Dieser Vorwurf trifft in Wahrheit nicht die Katholiken, sondern ihre Gegner, die Agnostiker seit Luther und Kant bis auf Herbert Spencer mit dem Schwarm der Positivisten und der religiösen Reformer, die dem Menscheng Geist jeden Verstandesweg zu Gott abschneiden und Gott, den großen Unbekannten und Unerkennbaren, nur durch das Sensorium des Gefühls für erreichbar erklären. Die Agnostiker überlassen sich in religiösen Dingen den ungewissen Winden des Gefühls; sie zimmern das Haus des Glaubens auf den Regenbogen der Gemütsstimmung; sie verschanzen sich in den unkontrollierbaren Schlüften des religiösen Bedürfnisses, des ethischen Herzensdranges und sind den Geschossen der atheistischen Philosophie wehrlos und rettungslos preisgegeben.

Der Katholik hingegen anerkannte stets die Pflicht, seinen Glauben vor der Vernunft zu rechtfertigen; er hat Glaube und Wissen nie getrennt; er hat sich nie geweigert, auf dem Felde der wissenschaftlichen Prüfung den Kampf für die Vernünftigkeit seines Glaubens zu führen.

Die Kirche hat die größte Häresie der ersten Jahrhunderte überwunden: den Gnostizismus, der den Glauben in Wissen verflüchtigte. Mit gleicher Energie bekämpft sie die Grundhäresie unserer Tage — den Agnostizismus, der den Glaubensakt in seiner Genesis jedes menschlichen Wissens entkleidet und in blindes Gefühl auflöst.

3. Kapitel.

Apologetischer Weg zum Glaubwürdigkeitsurteil.^{12a)}

Das Glaubwürdigkeitsurteil muß dem Glaubensakt, näherhin der frommen Glaubensneigung vorausgehen; wie kommt es zustande? Es braucht dazu ein Zweifaches: ein festes Motiv, worauf das Glaubwürdigkeitsurteil sich stütze, und eine sichere, klare Erfassung dieses Motivs.

1. Das Motiv selbst ist denkbar entweder als Einzelmotiv, bzw. als Motivreihe für jedes einzelne Dogma, oder als ein einziges Gesamtmotiv sowohl für jedes Dogma, als für den ganzen Block der Dogmen. Um dem Glaubwürdigkeitsurteil eine ausreichende Grundlage zu bieten, ist ein Einzelmotiv bzw. eine Motivreihe für jedes einzelne Dogma praktisch nicht geeignet. Denn auch der Gelehrte wird nicht immer in der Lage sein, für jedes Dogma alle jene wissenschaftlich-apologetischen Studien aufzuwenden, die nötig wären, um ein zweifelloses Glaubwürdigkeitsurteil zu erzielen. Sogar die Berufstheologen dürften selten sein, die dieses Verfahren für jedes Dogma durchführen könnten und die auch für jede Schwierigkeit sofort die klare wissenschaftliche Lösung besäßen. Bei den Kindern und Ungebildeten ist dies überhaupt ausgeschlossen.

Tatsächlich braucht es daher als Basis für das Glaubwürdigkeitsurteil ein Gesamtmotiv, welches für den ganzen Block der Dogmen, für die ganze Glaubenspflicht des Katholiken gilt und ein objektiv durchaus sicheres und leicht erkennbares Fundament bietet.

^{12a)} Vincent Maumus: La préparation à la foi. Paris 1904, S. 92 ff. Dictionnaire apologetique de la foi catholique. Paris 1909, fasc. I, S. 227 ff. Dictionnaire de théologie catholique (A. Vacant) 1901 fasc. V, S. 1519 ff; The catholic encyclopedia. New York I, S. 618 ff. P. Et. Hugueny O. P.: Critique et catholique. Paris 1910. S. 13 ff.

Gibt es ein solches Gesamtmotiv und wo ist es? Es ist die Kirche. Sie ist die Hüterin und Lehrerin der Wahrheit (*custos et magistra veritatis*); sie ist das unter den Völkern weit sichtbare Banner (*signum levatum in nationes*); sie ist eine ganz sichere Stütze, damit die Gläubigen in dem verharren, was sie von Anbeginn vernommen (*munimentum firmissimum, ut maneat in eo, quod audierunt ab initio*); sie ist das leicht erkennbare Kompendium aller Kreditabilitätsmotive (*facile cognoscibile compendium motivorum creditabilitatis*), wie die Theologen des vatikanischen Konzils sich ausdrücken. Die Kirche ist eine imponierende Garantin der geoffenbarten Wahrheit. „Es ist Lehre der Kirche“ — diese Überzeugung bietet für den Gelehrten und Ungelehrten das Gesamtmotiv zu einem sicheren Glaubwürdigkeitsurteil in bezug auf den ganzen Block der Dogmen und für jede Lage des Geistes und der Bildung.

2. Der Anschluß an die Kirche als Gesamtmotiv des Glaubwürdigkeitsurteils wird aber beim Gebildeten anders geartet sein als beim Ungebildeten und beim Kinde.

Der Gebildete wird den Anschluß an die Kirche vollziehen auf dem Wege wissenschaftlicher Eigenkenntnis, da ihm aus dem Leben und Ursprung der Kirche deren göttliche Sendung, insbesondere deren Unfehlbarkeit und Regierungswalt entgegenleuchtet.

Aus dem Ursprung der Kirche. Der gebildete Katholik vermag sich wissenschaftlich zu überzeugen vom Dasein eines persönlichen Gottes, einer unsterblichen Seele, der Willensfreiheit.

So hat Rom entschieden und blieb damit in Harmonie mit der Lehre des Alten Testaments: „Eitel sind alle Menschen, die keine Erkenntnis Gottes haben; die aus den sichtbaren Gütern den nicht zu begreifen vermochten, der da ist, und den Meister aus seinen Werken nicht erkennen.“¹⁾ In Harmonie mit dem hl. Paulus: „Was von Gott erkennbar ist, ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen geoffenbart; denn das Unsichtbare an ihm ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen kennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie keine Entschuldigung haben.“²⁾ In Harmonie mit der

¹⁾ Weisheit 13, 1.

²⁾ Röm. 1, 19. 20.

Philosophie der Kirchenväter und Scholastiker, die ohne Wanken lehrten, das Dasein Gottes sei durch die Vernunft erkennbar und beweisbar.

Weiterhin vermag der gebildete Katholik sich wissenschaftlich zu überzeugen von der Möglichkeit und Tatsächlichkeit der übernatürlichen Offenbarung, von der göttlichen Sendung und der Gottheit Christi, von der göttlichen Stiftung der Kirche und ihrer göttlich verbürgten Unfehlbarkeit. Die wissenschaftliche Apologetik führt ihn vom Nichts zum unfehlbaren Papst.

Diese Tatsachen sind erschließbar aus den Zeichen, zu denen in erster Linie die äußeren Zeichen: Wunder und Weisagung gehören; in zweiter Linie die inneren Zeichen: Einklang der Offenbarung mit der Vernunft, dem Naturgesetz, — Schönheit, Tröstlichkeit, Nutzen der Offenbarung, — Harmonie der Dogmen unter sich, sowie mit dem Zustand und den Bedürfnissen des Menschen. Endlich Kennzeichen, die in bezug auf die geoffenbarte Wahrheit äußere, in bezug auf den Gläubigen aber innere zu nennen sind; hierher gehören: die Erleuchtungen und Anregungen der Gnade, die den Christen zur gläubigen Annahme der Offenbarung hinneigen³⁾.

Treffend sagt der hl. Thomas: „Derjenige, welcher glaubt, hat einen genügenden Antrieb zum Glauben; denn er wird zum Glauben hingeführt durch die Autorität der göttlichen Lehre, die durch Wunder bezeugt ist und was noch mehr heißt, durch den inneren Instinkt der göttlichen Anregung. Deshalb glaubt er nicht leichtfertig.“⁴⁾

Um sich von der göttlichen Sendung der Kirche wissenschaftlich zu überzeugen, dient dem Gebildeten nicht nur der wunderbare Ursprung der Kirche, sondern auch deren Leben und Wirken in Gegenwart und Vergangenheit. Der Strahlenkranz jener übermenschlichen Erscheinungen im Leben der Kirche, die als weltgeschichtliche Tatsachen am Horizont der Geschichte stehen, wirkt außerordentlich, um die Kirche als gottgeordnete Garantin der religiösen Wahrheit zu erkennen.

³⁾ Vaticanum; Denzinger Nr. 1790.

⁴⁾ „Ille, qui credit, habet sufficiens inductivum ad credendum: inducitur enim auctoritate divinae doctrinae miraculis confirmatae

Solche leuchtende Tatsachen sind: die wunderbare Verbreitung und Werbekraft, die übermenschliche Heiligkeit, die unbefleckte Moral, die unererschöpfliche charitative und sozial-zivilisatorische Fruchtbarkeit, die weltumspannende Einheit in Glauben, Disziplin und Gottesdienst, die unbesiegte Beständigkeit in tausend Kämpfen und Stürmen. Das Leben und Wirken der Kirche ist, wie das Vatikanum bemerkt, ein großes und stetiges Motiv der Glaubwürdigkeit (des christlichen Glaubens überhaupt) und insbesondere ein unwidersprechliches Zeugnis ihrer eigenen göttlichen Sendung⁵⁾.

Gestützt auf die wissenschaftliche Kenntnis des Ursprunges, sowie des Lebens und Wirkens der Kirche in Gegenwart und Vergangenheit, unterstützt durch die Erleuchtung und Anregung der Gnade, die schon hier bei der Bildung des Glaubwürdigkeitsurteils wirksam ist, findet der Gebildete auf wissenschaftlichem Wege Anschluß an die Kirche als Gesamtmotiv, und damit die feste Grundlage für ein wissenschaftlich wohlbegründetes Glaubwürdigkeitsurteil.

3. Das Kind und der Ungebildete vermag das Gesamtmotiv für sein Glaubwürdigkeitsurteil nicht, wie der Gebildete, durch wissenschaftliche Eigenkenntnis zu umfassen, sondern nur auf dem Wege der Autorität: durch die Autorität des Elternhauses, der Verwandtschaft, der ganzen Gemeinde, hervorragender Männer, der Lehrer und Ortsgeistlichen, der Geistlichen überhaupt. Durch die Eltern und die Gemeinde, durch Verwandte und Bekannte werden sie einstimmig versichert, daß die Geistlichen an Gottes Stelle sind, daß der Gottesdienst und die Sakramente von Gott verordnet wurden. Diese einstimmige Versicherung empfängt das Siegel der Wahrheit, indem das Kind und der Ungebildete weiterhin wahrnimmt, wie die Geistlichkeit ihres Ortes geschlossen zum gleichen Glauben steht und überdies mit der gesamten Geistlichkeit des Landes, mit dem Bischof und dem Papst den gleichen Glauben lehrt.

Wird man einwenden, dieses Glaubwürdigkeitsurteil beim Kinde und Ungebildeten trage nicht den Charakter der Gewißheit?

et quod plus est, interiori instinctu Dei invitantis. Unde non leviter credit“ (2. 2. 9. 2. a. 9. ad 3).

⁵⁾ Denzinger Nr. 1794.

Sicherlich trägt es nicht, wie beim Gebildeten, den Charakter absoluter, sondern nur relativer Gewißheit. Das heißt: Ungebildete und Kinder stützen ihr Glaubwürdigkeitsurteil auf das gleiche Gesamtmotiv wie der Gebildete; sie lassen es am Felsen der Kirche emporranken. Objektiv genommen ist dieses Motiv in beiden Fällen gleich zuverlässig, absolut sicher und fest; die subjektive Erfassung dieses Motivs durch den Verstand ist aber eine ungleiche.

Beim Kinde und Ungebildeten ist diese Erfassung nur relativ vollkommen: die göttliche Stiftung der Kirche wird hier zumeist mit den Armen der Autorität festgehalten, — nur in höchst geringem Maße durch eigene Verstandeseinsicht und durch höchst einfache Betätigung der Urteilskraft. Weder vermag das Kind und der Ungebildete mit dem Verstande das Gewicht der Beweise genügend zu erfassen, noch wären sie fähig, die Einwendungen der Gegner zu lösen. Den verworrenen Einwürfen Kants gegen die Gottesbeweise, den Sophismen Humes und Voltaires gegen das Wunder, den verwegenen Spöttereien Lessings, den platten, brutalen Leugnungen von Paulus und Strauß gegen die Evangelien, den Verdrehungen und Übertreibungen Hoensbroechs gegen das Leben der Kirche stände das Kind und der Ungebildete wissenschaftlich wehrlos und machtlos gegenüber. Insofern erfassen sie das an und für sich feste und sichere Motiv nicht absolut vollkommen.

Sie erfassen es aber doch in jenem Grad und Maß, wie es ihrer geistigen Höhenlage angemessen ist und wie es ihnen genügt, um jeden vernünftigen Zweifel auszuschließen. — Diese Art der Erfassung ist für das Kind und den Ungebildeten durchaus naturgemäß. Denn wie das physische, so liegt ja auch das seelische Leben des Kindes zum großen und größten Teil in der Hand der Eltern und anderer Autoritäten. Daß daher das Kind in seinen ersten Vernunftjahren auch in religiösen Dingen auf das Wort der Eltern abstellt, ist ganz naturgemäß, und daß es mit voller Sicherheit darauf abstellt, ist eine Tatsache.

Wenn 3. B. ein Gottesleugner an Schulkinder auf der Straße Flugblätter austeilen läßt, worin es heißt: „Man erzählt euch im Unterricht vom Himmel und von der Hölle, die beide nirgends existieren; man erzählt euch von einem Gott, der allmächtig, all-

wissend, allgegenwärtig und allgütig sei; — alles dieses ist unwahr — dieser Gott ist nicht vorhanden,“ — so braucht es bei Kindern von sieben bis zwölf Jahren nur ein entschiedenes Wort von Seite der Eltern und von Seite des Religionslehrers, um diesem Angriff seine Wirkung auf die Kinder zu nehmen. Solchen Angriffen gegenüber hält sich das Kind an seine Eltern, und an seine Religionslehrer, an die es von den Eltern gewiesen worden und die es als gut und wahrhaftig kennen gelernt.

Der Ungebildete kennt außerdem noch andere erprobte Autoritäten, von denen er sicher annimmt, daß sie vermöge ihrer Bildung die Angriffe gegen die Religion siegreich zurückweisen könnten. Außerdem hat er im Leben soviel beobachtet und in bezug auf Religion soviel an sich selbst und anderen erfahren, daß er durch Schwierigkeiten gegen dieselbe nicht leicht beunruhigt wird.

Endlich werden bei gutem Willen das Kind sowohl als der Ungebildete von der Gnade erleuchtet und gestützt: wie schnell und fröhlich zerrinnen vor ihrem Licht die Nebel der Schwierigkeiten und Zweifel! Als im Jahre 1528 der katholische Kirchengsigrist von Meiringen seines Glaubens wegen von den Bernern zum Schafott geführt wurde, schrieb er an die Kirchentür:

„Hans am Sand bin ich genannt,
Zu Hasle ist mein Vaterland;
Den römischen Glauben hab' ich wohl betracht',
Kein andrer ist, der selig macht.“

4. Beim Gebildeten hingegen kann das Glaubwürdigkeitsurteil den Charakter absoluter Gewißheit tragen. Das besagt wiederum zweierlei: erstens, daß die Beweismomente für die göttliche Stiftung der Kirche objektiv fest, vollkommen schlüssig und unwiderstehlich sind, derart, daß durch sie sogar der Geist der Dämonen zum Bekenntnis gezwungen wird, daß die Lehre der Kirche von Gott sei. Zweitens besagt es, das Glaubwürdigkeitsurteil könne beim Gebildeten so unerschütterlich erfaßt sein, daß es auch den schärfsten Forscher beruhigt und gegenüber jedem Angriff wissenschaftlich verteidigt werden könne.

Freilich wird auch beim Gebildeten das Glaubwürdigkeitsurteil niemals mathematische oder metaphysische Gewißheit be-

sitzen und wird niemals jede Möglichkeit eines Zweifels ausschließen. Der Satz: $2 \times 2 = 4$ ist mathematisch, metaphysisch gewiß, und dennoch ist auch hier ein Zweifel möglich, freilich nur ein absurder, widersinniger Zweifel. — Der Satz: Cäsar hat existiert, ist nur historisch oder moralisch gewiß. Ein Zweifel gegen denselben wäre im Geiste des Historikers nicht absurd und widersinnig; denn daß Cäsar nicht existiert habe, besagt keinen begrifflichen Widerspruch. Aber es wäre immerhin ein unberechtigter, unvernünftiger, unbegründeter Zweifel — angesichts der Sprache der Geschichte. „Cäsar hat existiert“ ist also historisch, moralisch gewiß, weil hier jeder vernünftige Zweifel ausgeschlossen ist.

Eine solche moralische, historische Gewißheit besitzt im Geiste des gebildeten Apologeten auch der Satz: „Die unfehlbare Kirche ist von Gott gestiftet.“ Der Satz ist jedem Geist und jedem Einwand gegenüber wissenschaftlich beweisbar und kann so einleuchtend werden, daß er — wissenschaftlich — jeden berechtigten, vernünftigen Zweifel ausschließt.

5. Daß aber die an sich, objektiv zwingende Macht der Beweisgründe für die Göttlichkeit der Offenbarung auch dem Gebildeten in der Regel nicht nach ihrem vollen Gewicht einleuchtend gemacht werden kann, sondern nur in einem Gewißheitsgrade, der jeden vernünftigen (nicht aber jeden unvernünftigen) Zweifel ausschließt, beruht auf verschiedenen Gründen.

Einmal sind die Gegenstände des Glaubens zumeist Geheimnisse im eigentlichen Sinn. Dann sind die Beweismomente für die göttliche Sendung der Kirche vielfältig und verschlungen, während der Menscheng Geist gerade den höchsten Wahrheiten gegenüber nicht nur schwach ist, sondern sogar rebellisch zu sein pflegt. Diese Schwierigkeiten empfindet auch der Gelehrte; sie werden bei ihm durch den Umstand, daß er die Beweisgründe in hellerem Lichte erfährt, keineswegs ausgeglichen. Der Gelehrte erfährt ja freilich den Beweis des Glaubens tiefer und voller, als der Ungebildete; um so mehr kommt ihm aber auch die Wucht der Schwierigkeiten zum Bewußtsein, so daß nach dem hl. Thomas der Gebildete ein höheres Glaubensverdienst besitzt als der Ungebildete⁶⁾.

⁶⁾ S. th. 2. 2. q. 2. a 10 ad 3.

6. Immerhin ist diese moralische Gewißheit ausreichend, um wenigstens den praktischen Schluß und Entschluß aufzudrängen, die Offenbarung anzunehmen; das heißt: die Glaubwürdigkeitsevidenz ist so groß, daß ich vernünftigerweise die Offenbarung als eine göttliche Tatsache betrachten und behandeln muß. Ich habe mich in diesem Falle zum mindesten zu verhalten wie ein Sohn: es kann ihm nicht zwingend bewiesen werden, daß seine Eltern wirklich seine Eltern seien; aber die Glaubwürdigkeit dieser Tatsache ist in der Regel so groß, daß er praktisch die Verpflichtung, seine Eltern als Eltern zu betrachten und zu behandeln, nicht ablehnen kann.

Die Beweisgründe für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung sind also an sich objektiv einwandfrei und zwingend; in der Regel kann aber diese Beweiskraft den Menschen nicht ihrem ganzen Gewichte nach vordemonstriert werden, sondern nur in dem Grade, daß dem unbefangenen und klaren Geiste eine moralische Gewißheit sich aufdrängen muß. Diese genügt zu dem praktischen Entschluß, die Offenbarung als göttliche Tatsache zu behandeln.

7. Will man daraus vielleicht folgern, daß jene moralische Gewißheit von der Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht allen Gebildeten nicht nur vordemonstriert, sondern auch tatsächlich andemonstriert werden müßte, so daß kein Gebildeter jener Gewißheit sich entziehen und keiner die Sekung des Glaubensaktes verweigern könnte? Diese Folgerung wäre abzuweisen. Trotz dem objektiven Gewicht der Glaubwürdigkeitsgründe, trotz ihrer Saßlichkeit und Klarheit, wo Bildung und offener Sinn ausreichend sich finden, sind doch mancherlei widerstrebende Mächte im Menschen vorhanden, daß der Glaubwürdigkeitsbeweis der Offenbarung bewußt oder unbewußt nicht unbefangen gewürdigt wird, während man den möglichen Einwendungen viel eingehendere Aufmerksamkeit widmet. Außerdem fällt in Betracht, daß vom Glaubwürdigkeitssurteil bis zur Glaubensneigung noch ein weiter Schritt ist. Endlich waltet hier das Geheimnis der Gnade, die in gleichem Maße von allen weder empfangen noch benutzt wird.

8. Rein objektiv und theoretisch verstanden ist also die Apologetik: der wissenschaftliche Nachweis für die Tatsächlichkeit der christlichen Offenbarung.

Subjektiv und praktisch verstanden — und in ihrem Vollzweck scheint sie uns so aufgefaßt werden zu müssen — ist die Apologetik der wissenschaftliche Nachweis der Vorbedingungen des Glaubensaktes, oder: der wissenschaftliche Nachweis von der Vernünftigkeit des Glaubensaktes und von all jenen Motiven, die geeignet sind, die Glaubensneigung zu erzeugen und so die vernunftgemäße Setzung bzw. Festhaltung der Glaubenszustimmung tatsächlich herbeizuführen.

II. Die moderne Apologetik.

1. Kapitel.

Die moderne Apologetik bei den Protestanten.

1. Damit der Wille dem Verstande den gläubigen Zustimmungsaft anbefehlen kann, hat nach dem Gesagten die Apologetik eine zweifache Vorbedingung zu ermöglichen: den frommen Glaubenswillen und das Glaubwürdigkeitsurteil, d. i. die vernunftmäßige Geneigtheit zum Glauben. Um den Apologeten instand zu setzen, diese zwei Vorbedingungen tatsächlich zu schaffen, hat sich die Apologetik bemüht, eine Reihe von Beweisgründen und Beweggründen für den Glauben auf rein wissenschaftlichem (historischem und metaphysischem) Wege aufzustellen.

In neuerer Zeit hat man aber begonnen, die hergebrachte, traditionelle Apologetik als unzureichend und verfehlt beiseite zu schieben und neue Arten von Apologetik anzupreisen.

Die alten Pfade der Apologetik verließen zuerst die Reformatoren, indem sie den rationalen Unterbau des Glaubens als gänzlich unnütz erklärten. Die Göttlichkeit der Offenbarung, welche durch die Apologetik bisher bewiesen wurde, wollten nun die Reformatoren einzig aus der göttlich eingegebenen Schrift erkennen. Und die göttliche Eingebung der Schrift — woran? An dem inneren Zeugnis des hl. Geistes, der, wenn wir die Schrift lesen, sein eigenes Werk wieder erkennt¹⁾. Der Faden also, der die objektive Offenbarung mit dem Subjekte verbindet, ist selbst wieder eine übernatürliche Offenbarung. Dieser Faden

¹⁾ D. Fr. Strauß, Die christl. Glaubenslehre I, S. 354.

zwischen der gläubigen Seele und der objektiven Offenbarung konnte unmöglich von der Vernunft aus angesponnen werden; dazu war nach den Reformatoren die Vernunft unfähig. Den Gedanken, daß das Göttliche (also auch der Glaube) durch irgendwelche menschliche Tätigkeit gewonnen werde, hielten sie für die Gottlosigkeit selbst. Denn alles im Menschen sei in der Richtung nach oben, auf der religiösen Linie, stumm; nichts im Menschen lasse sich für Gott vernehmen, nichts bezeuge ihn.

Daher die Lehre, daß, wenn eine religiöse Stimme im Menschen sich vernehmen läßt, es die Stimme Gottes sei, und daß die Schrift allein und an sich die Quelle, die Norm und Richterin in Glaubenssachen sei. Calvin schrieb: „Die hl. Schrift bietet den Sinn ihrer Wahrheiten von selbst und ebenso deutlich dar, als die weißen und schwarzen Dinge ihre Farben, die süßen und bitteren ihren Geschmack. Es bleibt also dabei, daß jene, die der hl. Geist innerlich lehrt, ruhig auf die hl. Schrift allein bauen; diese ist *autopiston*... Nicht Beweise, nicht Wahrscheinlichkeiten suchen wir, auf die wir unser Urteil gründen, sondern wir unterwerfen [ihr] Geist und Urteil als einer Sache, die keine Untersuchung verträgt.“²⁾

Luthers Abneigung gegen alle Betätigung der Vernunft in Sachen des Glaubens ist allbekannt. Wenn unter den Protestanten dennoch eine rationelle Theologie entstand und die „reine Lehre“ zum Stichwort wurde, so war das ein Werk Melanchthons³⁾.

2. Erst Schleiermacher hat dann mit dem Melanchthonismus aufgeräumt; über das „vollendete Spielzeug“ der „natürlichen Theologie“ hat er sich lustig gemacht. Die Religion ist ihm Gefühl und die Dogmatik ist die Ausdeutung der Momente des religiösen Gefühls, die Religion ist unabhängig von aller auf sie bezüglichen

2) „Non obscuriorem veritatis suae sensum ultro scriptura prae se fert, quam coloris sui res albae ac nigrae; saporis, suaves et amarae . . . Maneat ergo hoc fixum, quos Spiritus sanctus intus docuit, solide acquiescere in Scriptura et hanc quidem esse *αὐτόπιστον* . . . neque demonstrationi et rationibus subici eam fas esse . . . Non argumenta, non verisimilitudines quaerimus, quibus iudicium nostrum incumbat; sed ut rei extra aestimandi aleam positae iudicium ingeniumque nostrum subiicimus!“ *Institutiones* I. cp. 7. n. 2. 5.

3) Möhler, *Symbolik* § 44; 59; 66.

Theorie. „Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Notwendigkeit des Christentums verzichten wir gänzlich und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne als diese.“⁴⁾ Damit war das Glaubwürdigkeitsurteil begraben, Glaube und Wissen völlig getrennt.^{4a)}

3. Obschon so der Protestantismus Glauben und Wissen gänzlich getrennt, das Glaubwürdigkeitsurteil verunmöglicht und damit der alten Apologetik den Abschied gegeben, mochte er doch nicht auf jede Verteidigung des Christentums verzichten und suchte daher neue Pfade der Apologetik zu betreten. Schleiermacher führte die Verteidigung des Christentums auf dem Wege der Religionsphilosophie. Seine Apologetik ist ein Zweig der philosophischen Theologie und soll zeigen, wie das Christentum aus dem allgemeinen Religionsbegriff hergeleitet wird. Sie soll das eigentümliche Wesen des Christentums herausstellen im Unterschied von anderen Glaubensarten, und durch Darstellung dieses Unterschiedes, sowie durch Einblick ins einzelne die Überzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Ganzen befestigen. Das ist aber nicht Erweis, sondern bloße Darstellung, Charakterisierung des Christentums durch das Mittel der Religionsvergleichung. Das Ergebnis ist nicht die Einzigartigkeit, nicht die absolute Wahrheit des Christentums, sondern nur dessen relativer Wert und Vorzug. Das ist freilich ein sehr magerer Ertrag der Apologetik; aber alle jene, die mit Schleiermacher annehmen, die religiöse Weltanschauung sei keine objektiv zuverlässige Spiegelung realer Weltverhältnisse, sondern rein subjektives Erzeugnis des menschlichen Selbstgefühls und Willens, können als Apologeten nichts Höheres leisten.

4. Die Rationalisten, in deren Kreisen man mit Verachtung von der „alten Apologetik“ spricht, waren und sind in ihren Rettungsversuchen des Christentums noch weniger glücklich. Sie raten, alles spezifisch Christliche preiszugeben und sich auf eine

⁴⁾ Der christliche Glaube § 11 n. 5.

^{4b)} Schon vor Schleiermacher hatte Kant die Möglichkeit bestritten, die Willensfreiheit, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes durch die Vernunft zu beweisen.

vulgäre Aufklärungsreligion zurückzuziehen. Sie scheinen nicht zu merken, daß der Unglaube ein rationalistisches verwässertes Christentum noch mehr verachtet, als das wirkliche Christentum mit seinen steilen Geheimnissen.

Kastan will das Christentum verteidigen durch den Nachweis, es sei der Träger unserer Kultur. Auch auf diesem Pfade ist der Atheist nicht zu gewinnen. Was ist Kultur? Ist das Christentum nicht manchem feindlich, was vielen als Eckstein unserer Kultur gilt? Fragt der Atheist lange darnach, an welchem Baum die Früchte der Kultur gewachsen? Er pflückt sie im Gedanken: Entwicklung ist alles! — Wird Kastans Apologetik vielleicht wirksamer, wenn er, ähnlich wie Ritschl, nachweist, nur das Christentum genüge „dem Bedürfnis des persönlichen Geistes, der Welt Herr zu werden und sich mit seinen Zwecken in persönlicher Freiheit den Hemmungen der Außenwelt gegenüber“ zu behaupten? Damit ist nur subjektive Zweckmäßigkeit, nicht objektive Wahrheit erwiesen; dem gegenüber könnte der Atheist einwenden, seine Weltanschauung scheine ihm die wahre, und er ziehe die Wahrheit der Zweckmäßigkeit vor, oder auch: weil seine Weltanschauung wahr sei, sei sie auch zweckmäßig und das beste Mittel, sich in der Welt zu behaupten.

5. Apologetisch gleich ohnmächtig ist die negative These von Schulz, „daß keine Nötigung zum Aufgeben der religiösen Weltanschauung aus wirklicher Wissenschaft folge,“ — sowie die positive These, „daß ein einheitliches Verständnis der Welt, in der wir als vernünftige und sittliche Wesen mitbegriffen sind, ohne diese Weltanschauung unmöglich, mit ihr aber von selbst gegeben ist.“ Die negative These schlägt der Monismus in den Wind; der positiven These gegenüber hebt er stolz sein Haupt und beansprucht für sich als Positivismus das Monopol, die Tatsachen wissenschaftlich zu erklären; als Materialismus oder Pantheismus wähnt er sich allein in der Lage, eine lückenlos einheitliche Weltserklärung zu bieten⁵⁾.

6. Kurz die modernen Protestanten messen das Christentum mit rein subjektiven Maßstäben, mit rein historischen Betrachtungen und kommen daher über den religiösen Relativismus

⁵⁾ Lemme, in Realencyklopädie f. prot. Theologie 1, 679 ff.

nicht hinaus. Denn auch die gläubigsten Protestanten erklären die Philosophie in bezug auf religiöse Dinge für bankrott und bestreiten ihr jeden Einfluß auf den Werdegang des christlichen Glaubens unserer Zeitgenossen.

Hören wir z. B. Hiltz, wenn er schreibt: „Diejenigen, die zuerst einen philosophischen Beweis von der Wahrheit der Religion haben wollen, kommen niemals dazu; denn Unbefriedigenderes als die vorhandenen philosophischen Beweise für die Existenz Gottes oder die Erlösung kann es nicht geben.“⁶⁾ „In Übereinstimmung mit vielen Gebildeten“ behauptet Hiltz, daß die Wahrheiten der Religion für uns unbewiesen bleiben, wenn nicht die sittliche Kraft, welche die Folge ihrer Annahme ist, den Beweis dafür bildet. Noch niemand sei durch Vernunftgründe zum Christentum bekehrt worden.^{6a)}

Der positive Lutheraner v. Franck ist der Ansicht: „Nichts kann richtiger sein, als was Ritschl in seiner Schrift über ‚Theologie und Metaphysik‘, aber auch sonst wiederholt einschärft, daß wir bei der dogmatischen Erkenntnis Gottes niemals mit allgemeinen, aus der Philosophie entnommenen Begriffen zu beginnen haben. Es ist unter allen Umständen falsch, irgendeine Theologia naturalis der christlichen Gotteslehre voranzuschicken und als Basis derselben zugrunde zu legen. Daß Ritschl dies aufs neue eingeschärft, darin erkenne ich ein Verdienst, welches er sich um die Theologie erworben hat.“⁷⁾ Wie der Positive Franck oder der Reformator Ritschl, so denken die deutschen protestantischen Theologen unserer Zeit ohne Ausnahme. Die aristotelisch-scholastische Metaphysik hat bei ihnen aufgehört, als Faktor der Apologetik mitzusprechen; den rationalen Vor- und Unterbau des Glaubens verschmähen sie.

2. Kapitel.

Die moderne Apologetik bei P. Hecker und H. Schell.

1. Auch katholischerseits suchte man in neuerer Zeit die hergebrachte, vernunftgemäße, objektiv-rationale Rechtfertigung des Glaubens entweder ganz preiszugeben, oder zu ergänzen, oder

⁶⁾ Gluck, 1896. S. 95, 223.

^{6a)} Das heißt freilich die Geschichte der Befehrungen ignorieren.

⁷⁾ Geschichte und Kritik der neuern Theologie. 1898. S. 307.

doch in zweite oder dritte Linie zu rücken; man empfahl und handhabte andere Methoden der Apologetik.

2. Der sog. Amerikanismus z. B. schlug vor: um die Gegner der Kirche zu gewinnen, dürfe und solle man nicht etwa nur die Disziplin, sondern sogar die Dogmen der Kirche umgestalten, teilweise preisgeben, sie beharrlich verschweigen oder abschwächen. Flösse diese Methode aus dem dogmatischen Evolutionismus, so wäre sie abzulehnen als eine Häresie. Denn der Glaube ist kein philosophisches System, das jeder nach Gutdünken ändern kann; er ist eine Hinterlage — depositum — Christi, welches die Kirche treu zu hüten und zu erklären hat, nicht aber, auch nicht im geringsten Punkt umgestalten darf. Vom Sinn der Dogmen, wie ihn die Kirche in Glaubensentscheidungen einmal festgelegt, darf niemals abgegangen werden. Das ist seit dem Vatikanum Glaubenssatz.

Aber vielleicht darf und soll der Apologet gewisse Dogmen, die in unsere Zeit oder für manche Personen nicht mehr zu passen scheinen, beharrlich und wohlberechnet verschweigen und dadurch dem Dunkel der Vergessenheit überliefern? Ein solches Verschweigen wäre schuldbar und taktisch grundverfehlt. „Es würde“, wie Leo XIII. sagt, „vielmehr die Katholiken von der Kirche trennen, als die Dissidenten ihr zuführen. Mögen sie zurückkehren, das ist unser höchster Wunsch, mögen sie alle zurückkehren, die ferne vom Schafstalle Christi umherirren; aber auf keinem andern Weg, als den Christus selbst gewiesen.“¹⁾

Endlich würde dieser Apologetik dasjenige fehlen, was ihr niemals fehlen darf: die Offenheit und Reellität. Es hieße, auf dem reinen Gebiet des Glaubens den Schmuggel systematisch ermuntern und einer Vertuschungsapologetik das Wort reden, die der Kirche nicht zur Ehre gereichen könnte.

3. Ähnlich war die apologetische Methode von Schell nicht einwandfrei. Hennemann schreibt über ihn: „Schell erlebt in sich selbst die Anschauung des Gegners, stellt sie systematisch dar und ringt mit ihr. Als Treniker will er den Gegner nicht um jeden Preis widerlegen, sondern gemeinsam mit ihm die Wahrheit und das Gute, wo immer er es findet, anerkennen und

¹⁾ Testem benevolentiae a. a. O. VII, S. 225.

so zugleich versöhnend wirken: aber ohne Preisgabe des katholischen Glaubensbestandes.“²⁾

Damit ist eine schöne, aber zugleich: auch eine schwache Seite Schells berührt: er war Trenner in übertriebenem Maße, — bis zur Schwäche und Befangenheit gegenüber der katholischen Sache, in deren Verständnis er weniger einläßlich und sorgfältig eindrang, als in die Positionen seiner Gegner.

„Wer Schell persönlich näher stand, der gewann unwillkürlich den Eindruck: Seine ganze Arbeitsmethode beherrschte ein nervöses Hasten, sich über die neuesten Phasen moderner Denkweise auf einem möglichst umfassenden Gebiet auch in untergeordneten Einzelfragen möglichst auf dem Laufenden zu halten und dabei das Schwergewicht zu verlegen auf das Verständnis des modernen Zeitgeistes, während das Verständnis für den Geist des alten Glaubens damit nicht mehr gleichen Schritt hielt. Bei der Überfülle des modernen Wissensstoffes absorbierte Schell seine ganze Kraft in der Würdigung moderner Gegner, denen er nicht bloß gerecht zu werden suchte, denen er sich vielmehr durch liebevolles Versenken, durch den Reiz des Neuen bestrickt, unmerklich förmlich gefangen gab, während er mangels gründlicher theologischer Schulung nur allzu leicht geneigt war, die herkömmlichen katholischen Lehrüberlieferungen als veralteten Ballast über Bord zu werfen.“³⁾

4. Als Apologet wollte Schell grundsätzlich auf objektiv-rationalem Boden stehen, d. h. auf dem Boden der Scholastik, der traditionell kirchlichen Methode. Er schrieb den ebenso wahren als gewichtigen Satz: „Ich halte dafür, daß die aristotelisch-thomistische Philosophie einen bleibenden Wahrheitsstand, eine philosophia perennis enthalte und der Gesamtphilosophie immer mehr übermitteln werde: nämlich das Zutrauen auf die Kraft der Vernunft, die absolute Geltung des Kausalgesetzes, die streng empirische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis. Darin wurzelt der metaphysische Intellektualismus und besteht das wahre Wesen der thomistischen Philosophie. Wer dieses preis-

²⁾ Hermann Schell's kleinere Schriften. Paderborn 1908. S. IV.

³⁾ Dr. A. Seig, Zur Apologie des Christentums von Hermann Schell. Katholik, 1910. Bd. VI, 164.

gibt, verzichtet auf philosophisches Denken und auf apologetische Begründung überhaupt.“⁴⁾

Tatsächlich jedoch verließ die Apologetik Schells diesen ehrwürdigen, objektiv-rationalen Fachtboden nicht selten und glitt auf die Bahn des apologetischen Subjektivismus hinüber⁵⁾. In einem auffallenden Mißverständnis der paulinischen Worte⁶⁾: „Die Juden fordern Zeichen, und die Heiden suchen Weisheit,“ wollte er die Erkennungszeichen (Kriterien) der göttlichen Offenbarung in erster Linie aus dieser selbst und nicht von den Wundern hergeleitet wissen. So beredt Schell das Wunder verteidigte, machte er doch Zugeständnisse, welche die Beweiskraft des Wunders wesentlich schwächten; das gilt von seiner Abwehr der gegnerischen Einwände gegen die Glaubwürdigkeit der Wunderberichte, gegen die Erkennbarkeit der Grenzlinie zwischen natürlichem und übernatürlichem Geschehen, gegen die Erweismöglichkeit der Offenbarung aus einer historischen Einzeltatsache; auch die Schwierigkeiten aus dem Substanzgesetz erledigt er in matter und nicht durchgreifender Weise⁷⁾.

5. Das Allerbedenklichste aber ist die These Schells, das Wunder sei apologetisch, „nicht wirksam außer dem Zusammenhang mit den inneren Kriterien, mit der inneren Überzeugungskraft einer Religion oder Weltanschauung.“⁸⁾ „Christus selbst spricht den Grundsatz aus: „Wenn sie Moses und die Propheten nicht hören, so würden sie auch nicht glauben, wenn jemand von

⁴⁾ Religion und Offenbarung, Paderborn 1901, S. XIII.

⁵⁾ Schell schrieb an Peter Rosegger (14. April 1901): „... daß unser Erkennen ein sinnbildliches und darum freikünstlerisches versuchsweises Herstellen einer Idee im Innern ist, kein passives Widerspiegeln einer von außen hereinstrahlenden gegenständlichen Wahrheit.“ — Und an Prof. Nippold (19. Febr. 1900): „Es ist eben die Wahrheit kein Gegenstand, sondern die Gleichung zwischen dem Erkennenden und seiner ganzen Geistesstufe und Geistesentwicklung einerseits, und dem Ideal.“ Commer, Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus. Wien 1908, S. 430, 426. — Die Stellen, freilich nur in Briefen und ausdrücklich unter dem Siegel der Verschwiegenheit niedergelegt, verraten einen Subjektivismus, der nicht nur hart an der Grenze, sondern bereits innerhalb der Gemarkung des eigentlichen Modernismus steht.

⁶⁾ 1. Cor. 1, 22.

⁷⁾ Dr. A. Seig, Katholik, a. a. O. S. 168—175.

⁸⁾ Religion und Offenbarung, S. 356.

den Toten auferstünde.“ (Ec. 16, 31.) Christus meint die geistlichen Führer Israels. Also: nicht die Anerkennung der Offenbarungsautorität, sondern das innere Verständnis ihrer Lehren und Ziele! Das Synedrium glaubte an die Offenbarung im Sinne des Buchstabens: eben deshalb verwarf es die Lehre und Person Jesu trotz der Wunder⁹⁾.

6. Damit rückt Schell das Wunder apologetisch in zweite Linie und in Abhängigkeit von „den inneren Kriterien, der inneren Überzeugungskraft einer Religion oder Weltanschauung“; den apologetischen Primat überträgt er von den Wundern auf die innere Zugkraft der Weltanschauung; diese entscheide auch über die Stellungnahme zu den Wundern. In Gegenüberstellung der traditionellen und seiner eigenen Methode schreibt er:

„Die positive und autoritative Apologetik beweist vor allem das Recht der Kirche und die Pflicht der Menschheit, ihr zu glauben; sie macht im Aufbau des Christentums einen wesentlichen Unterschied zwischen Stütze und Last, wie der klassische Tempelstil. Die apologetischen Beweise für die Göttlichkeit der Kirche und die Glaubwürdigkeit der Autorität sind die Stützen; die Dogmen und Mysterien sind die darauf ruhende Last, weil Ausfluß und Gebot der hierarchischen Rechtsgewalt; Last, weil innerlich dunkel und nur soweit erklärbar, als absolut nötig ist, um den Vorwurf des inneren Widerspruchs von den Glaubensgeheimnissen zu entfernen.

„Unsere Methode der Apologie wie der apologetischen Dogmatik führt von allen Seiten zum Tempel der Glaubenswahrheit hinauf und läßt keinen inneren Unterschied zu von Last und Stütze; alles ist Beweis, alles ist zu beweisen; alles wird Stütze, alles wird zu lebendiger Überzeugungskraft. So war auch die Methode des hl. Thomas in seiner apologetischen Summa: diese apologetische Methode nimmt gerade auf die großen Geheimnisse Lehren Bezug und läßt gerade sie in ihrem eigenen Lichte erstrahlen, für Erkenntnis und Herz, in überzeugendem Glanz wie in befruchtender Lebensglut.“

„Unsere apologetische Methode zielt vor allem darauf, alle Lehrbestandteile des Glaubens möglichst flüssig zu machen für

⁹⁾ A. a. O.

Denken und Leben, die innere Wahrheitskraft und den praktischen Wahrheitswert heraustreten zu lassen, so daß jedes Mysterium seinen Teil beiträgt zu dem großen Wahrheitsbeweise des Christentums, so daß, wie im gotischen Stil, der Gegensatz aufgehoben ist zwischen Stütze und Last, so daß der Außenbau ebenso den Reichtum des Glaubens offenbart wie der Innenbau, so daß alles im großen Tempelbau zugleich trägt und getragen wird, zugleich nach innen abschließend und nach außen offenbarend!"¹⁰⁾

7. Dieser Grundgedanke der Schellschen Apologetik ist verfehlt. Aus der einzigartigen Wahrheitskraft, aus dem unvergleichlichen Wert des Christentums ist ein Schluß auf dessen Übernatürlichkeit nicht möglich; von dem Was Gott gesprochen, führt kein Beweisweg zum Daß Gott gesprochen. Denn es gibt christliche Wahrheiten, deren Dasein und Inhalt der bloßen Vernunft in keiner Weise zugänglich ist; es sind die eigentlichen Geheimnisse, z. B. die Heiligste Dreifaltigkeit. Es gibt andere christliche Wahrheiten, deren Inhalt von der bloßen Vernunft nur zum Teil erfaßt werden kann; nur einen schmalen Küstensaum derselben, nicht den ganzen Ozean ihres Inhaltes vermag die Vernunft zu befahren. Wer aber nur die Küste kennt, wird über das weite, offene Meer sich nur ein bedingtes, rückhaltendes Urteil erlauben. — Allein gesetzt auch, die Vernunft vermöchte von sich aus die ganze Weite der christlichen Wahrheit zu messen und zu wägen, so würde sie damit doch nur eine höchst persönliche, individuelle Apologetik erzielen; denn die Urteile über Schönheit, Erhabenheit, Wert und Trostkraft einer religiösen Wahrheit schwanken häufig von Epoche zu Epoche, von Person zu Person.

3. Kapitel.

Die moderne Apologetik bei den Franzosen: Blondel.

1. In Frankreich schien eine Zeitlang die sog. „Neue Apologetik“ die apologetische Führung übernehmen zu wollen. Diese Methode hat eine negative und eine positive Seite. Ihre negative Seite besteht in der Ablehnung, oder doch in der sei es grund-

¹⁰⁾ ScheII, Gott und Geist I, XIV ff.

sächlichen, sei es faktischen Unterschätzung der Metaphysik als Werkzeug zum Gottesbeweis und zur Vorbereitung des Glaubens, in der Trennung von Glaube und Wissen.

Ihre positive Seite verläuft nach zwei Richtungen, deren eine, mit Blondel an der Spitze, man die Immanenz- oder Bedürfnis-Apologetik nennen könnte, während die andere, besonders durch Ollé-Laprune († 1898), Fonsegrive und Brunetière befürwortet und vertreten, als Anpassungsmethode, als Wert- oder Sozialapologetik sich bezeichnen ließe.

2. Die Ablehnung der Metaphysik zeigte sich unzweideutig darin, daß viele Franzosen sich unter das Banner des Agnostizismus geschart, sei es im Sinne von Kant, oder im Sinne von Comte und Spencer, oder im Sinne von Hegel-Renan. Glaube und Wissen wurden völlig getrennt, oder doch wenigstens die traditionelle Apologetik, sofern sie auf Metaphysik, insbesondere auf aristotelisch-scholastische Metaphysik sich stützte, als untauglich für unsere Zeit erklärt. Von den Protestanten genügt es, den Stammvater des französischen Reformertums zu nennen: August Sabatier¹⁾.

3. Renan gibt die Anschauung vieler französischer Katholiken wieder, wenn er schreibt: „Ganz in der Bauart des 13. Jahrhunderts, gleicht die Theologie einer gotischen Kathedrale: wie diese, hat sie Großartigkeit, unendliche Leerheit und wenig Festigkeit ... Die Basis bildet der Traktat „von der wahren Religion“, worin man den übernatürlichen Charakter der christlichen Religion, d. h. der Heiligen Schrift und der Kirche zu beweisen sucht ... Es läßt sich nicht bestreiten, daß all das auf einem ausgesprochenen Rationalismus beruht. — Der einzige Zornausbruch, den, seit es keinen Jansenismus mehr gibt, St. Sulpice erlebte, richtete sich gegen Herrn de Lamennais am Tage, da dieser überspannte behauptete, man müsse nicht mit der Vernunft, sondern mit dem Glauben beginnen. Und wer richtet denn schließlich über die Gründe des Glaubens, wenn nicht die Vernunft? ... Die Theologie ist ein Gebäude, dessen Quadern

¹⁾ Esquisse d'une philosophie de la religion. 8. Aufl. S. 353 ff. Dr. Al. v. Schmid, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie. Freiburg 1900. S. 194 ff.

mit Eisenklammern verbunden sind; aber sein Fundament ist äußerst schwach.“²⁾

4. Teilweise mißleitet durch die Philosophie von Pascal und de Lamennais, verwirrt durch den Positivismus, der durch den Mund Littrés verkündet hatte: „*Quelque recherche qu'on ait fait, jamais un miracle ne s'est produit là où il pouvait être observé et constaté*“, geblendet endlich durch den Neufantianismus, teilten diese Katholiken mehr oder weniger den Standpunkt von Aulard, der in einer Fehde mit Buisson erklärte: man müsse „den alten Gott der Metaphysik an die Grenze führen, mit bester Verdankung seiner vorübergehend geleisteten Dienste“⁴⁾.

3. Den vermeintlichen Bankrott der traditionellen Apologetik, die auf Philosophie, auf Metaphysik sich stützte, zeigt uns Yves Le Querdec (d. h. George Fonsegrive) an folgendem Geschehnis⁵⁾:

„In den ersten Tagen des Jahres 1895 betrat ein junger Kleriker das Zimmer eines Philosophieprofessors der Universität. Nach einer herzlichen Begrüßung sprach der Geistliche ungefähr also:

„Man sagte mir, mein Herr, Sie könnten mir wohl einen Rat geben, und nun bin ich da, einen solchen zu erbitten. Ich bin Schüler am Priesterseminar von St. Sulpice und von meinen Obern mit dem Perseveranz-Katechismus für junge Leute beauftragt. Da habe ich denn jeden Sonntag eine gewisse Anzahl Schüler aus verschiedenen Lyzeen von Paris, darunter solche mit philosophischer Bildung. Ich begann mit ihnen die Abhandlung über die Religion. Ich hielt ihnen einige Vorträge über die Gottesbeweise, über die Grundwahrheiten der Naturreligion. Nach der Vorlesung suchten mich einige auf und haben mich durch ihre Gedankengänge wahrhaft verblüfft.“

²⁾ Souvenir d'enfance et de jeunesse. Paris 1883, S. 279—282.

³⁾ Renan, a. a. O. S. 282.

⁴⁾ Thamiq, Les deux aspects de l'immanence. Paris 1908, S. 259.

⁵⁾ Zuerst mitgeteilt in La Quinzaine, 1. Jan. 1897, S. 108; später in Le catholicisme et la vie de l'esprit. 1906, 2. Aufl., S. 1—4. Der Herausgeber zeichnete das Buch mit seinem wahren Namen: George Fonsegrive.

„Nun, was für Wunderdinge brachten sie Ihnen vor, Herr Abbé,“ erwiderte der Professor.

„Ungefähr folgendes: »Herr Abbé, Sie haben sich sehr bemüht, uns das Dasein Gottes zu beweisen. Aber läßt sich das überhaupt beweisen? Entweder glaubt man an Gott oder man glaubt nicht daran. Wir glauben an Gott, wir glauben an das christliche Dogma; zu diesem Glauben braucht man uns nicht erst hinzuführen. Um so weniger, weil, wenn es um zu glauben keine andern Gründe gäbe, als die Sie uns vorgetragen, diese keineswegs überzeugend wären. Je mehr Sie während der ganzen Vorlesung darauf ausgingen, uns Beweise zu bieten, desto deutlicher durchschauten wir die Schwäche all dieser Gründe.« Und ich hatte doch, mein Herr, die besten Argumente des hl. Thomas vorgetragen. Und ich glaube nicht, sie allzu sehr geschwächt zu haben. Indem ich mit diesen jungen Leuten tiefer ins Gespräch kam, bemerkte ich, daß wir nicht die gleiche Sprache redeten, daß sie Grundsätze, die mir vollkommen einleuchtend scheinen, in Zweifel ziehen. Man sagte mir, das komme gewiß von der Philosophie, und Sie könnten mir wohl einige Winke geben, die mir dienlich wären, diesen Geistern beizukommen, die mir so ferne scheinen als etwa Leute, welchen ich von Geometrie reden möchte und die damit begännen, zu bestreiten, daß zwischen zwei Punkten die gerade Linie die kürzeste sei.“

„Herr Abbé,“ erwiderte der Professor, „diese Frage ist schwierig und kann kurzer Hand nicht gelöst werden. Diese jungen Leute sind Kinder der zeitgenössischen Denkweise; sie hegen gegen die objektive und beweisende Metaphysik die Summe der Vorurteile, wie sie von den Schülern Comtes und Kants aufgehäuft worden. Insbesondere mögen sie durch die letztern beeinflusst worden sein. An die objektive Gültigkeit der Grundsätze, an den wissenschaftlichen Wert von Beweisen, die z. B. auf dem Kausalitätsprinzip fußen, glauben sie nicht mehr. Wie könnten sie da nochzugeben, das Dasein Gottes sei beweisbar?“

„Aber wie soll man denn zu ihnen reden und von welcher gemeinsamen Grundlage ausgehen?“

„Mir scheint, Sie sollten, da sie mit Ihnen doch den gleichen Glauben teilen, zuerst von diesem Glauben ausgehen, und statt durch die Vernunft sie zum Glauben führen zu wollen, ist es

wohl besser, sie an der Hand des Glaubens das Forum der Vernunft finden zu lassen.⁴

Wir sprachen noch länger über diese Gedanken, und einige Zeit später konnte der junge Kleriker dem Professor melden, daß er den ersehnten geistigen Kontakt mit seinen Katechismusschülern endlich gefunden. Inzwischen ersuchten die Leiter von St.-Sulpice den nämlichen Professor, zu Issy vor ihren Philosophie- und Theologiestudenten eine Konferenz abzuhalten über „Die Bedingungen der modernen Apologetik.“⁶)

4. Wie war es gekommen, daß man in Frankreich den alten Gott der Metaphysik an die Grenzen führte, mit bester Verdankung seiner vorübergehend geleisteten Dienste? Aus welchen Wurzeln war diese Geistesrichtung emporgewachsen? Man mag an Cartesius denken, dessen Philosophie stark subjektivistisch war und die hergebrachten Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, sowie für das Dasein Gottes zu schädigen suchte. Man mag sich Pascals erinnern, welcher in seinem Denken der Mystik weiten Raum gewährte.^{6a}) Man wird auch Malebranche und die Traditionalisten nicht vergessen, welche die angeborenen Kräfte der Vernunft mißkannten. Daneben führten die Deisten mächtige Arthiebe gegen die Tatsache der christlichen Offenbarung.

5. Nicht zuletzt darf hingewiesen werden auf Rousseau, den Vater der Romantik, den Schwärmer für die Schönheit der Natur,

⁶) Nicht nur in französischen, auch in andern katholischen Kreisen ist eine gewisse Abneigung gegen Metaphysik, gegen Beweise, gegen „kalte eijige Dialektik“ wahrzunehmen. Erschließe dein Gemüt den Lebenszuflüssen des Ewigen, lasse das Göttliche Tatsache in dir werden, lebendiges Innenerlebnis; das unmittelbare Leben deiner Seele laß reden, und ihm vertraue, auch wenn der Verstand es nirgends einregistrieren kann! Zur Kunst weist man uns, zur Musik, zur Poesie, zu Schauspielen, an deren Ende wir sagen müßten: Es ist doch was um das Christentum; da, und nicht in unmöglichen Beweisen, sollten wir im Überschwenglichen wehen und den Odem des Ewigen atmen. Vgl. O. Zimmermann S. J., *Laacher Stimmen* 1908. 75, 138/9.

^{6a}) Zum Erweis der religiösen Wahrheiten bevorzugte Pascal den Weg des Herzens (*l'ordre du coeur*) gegenüber dem Weg des Verstandes (*l'ordre de l'esprit*); doch bestritt er den Wert der objektiven Beweisgründe (Wunder usw.) nicht in dem Maße wie die heutigen Immanenzapologeten. H. Petitot, *Pascal, sa vie religieuse et son apologie du christianisme*. Paris 1911, S. 137 ff., 209 ff.

den Lobredner ihrer unbefleckten Güte; auch auf Chateaubriand, in dessen Apologie des Christentums die Romantik ihr goldigstes Gefieder entfaltet. Die Romantiker vor allen andern waren die beredten Anwälte der Leidenschaft, des Enthusiasmus, des Herzensdranges; sie hoben die Mystik hoch über die kalte Zustimmung des Verstandes. Kant selber hatte im Banne Rousseaus gestanden.

6. Als nun der Geist Voltaires, der Enzyklopädisten und der Positivisten in Frankreich alles Geistige in der Woge des Materialismus zu ertränken drohte und die Schule Cousins weder Abwehr leistete, noch Zuflucht bot, riefen die Philosophen, besonders Renouvier, Lachelier, Boutroux und andere den Geist Kants zu Hilfe, daß er der französischen Jugend wenigstens die Idee der Pflicht und damit Gott, Freiheit und Unsterblichkeit erhalte. In gleichem Geiste arbeiteten Protestanten (Buisson, Steeg, Pécaut), die aus der welschen Schweiz eingewandert und im französischen Unterrichtswesen Führer waren. Daß diese Ideen der französischen Schule nicht ganz verloren gingen, glauben manche Franzosen wirklich dem Kritizismus verdanken zu müssen⁷⁾.

Freilich werten andere diese Dankeschuld geringer. In seinem Roman „Les Déracinés“⁸⁾ führt Maurice Barrès eine scharfe Klinge gegen die kantische Erkenntnislehre, gegen den kategorischen Imperativ, gegen diese exotische Philosophie, welche etliche Schüler des Encée von Nancy von Stufe zu Stufe sinken und einen davon als Raubmörder enden läßt —: erst déraciné, dann décapité.

7. Anderseits hat die katholische Kanzel und Apologetik ihre Pflicht vielleicht zu wenig wahrgenommen, den Glauben mit der Waffe echter Philosophie zu verteidigen. Ohne dem Lorbeer Lacordaires und Gratrys auch nur ein Blatt zu rauben, darf betont werden, daß ihre Verteidigungslinie zu einseitig darauf hinauslief, die Harmonie zwischen den geistigen und sozialen Bedürfnissen des Menschen und dem Glauben aufzudecken. So kamen andere Denker dazu, Lacordaires Kanzelreden zu „laizi-

⁷⁾ J. B. Seclère, *Le mouvement catholique kantien en France. Kantstudien VII* (1902), S. 348.

⁸⁾ Paris 1897.

sieren“, d. h. eine Apologetik zu schaffen, die weniger auf Metaphysik, als auf Gründen des Gefühls, der Moral und der Soziologie aufgebaut war. Die Versuchung war um so größer, als trotz der Verurteilung von Lamennais, Bautain, Bonnetty Kants Postulate der praktischen Vernunft in das positivistische Dunkel wie Rettungssterne hereinschimmerten; auch schwamm in manchen Köpfen das geflügelte und sehr zweideutige Wort, der Glaube enthalte „une part d'irrationnel“ und sei vom Wissen völlig zu trennen. Die Richtung unserer Zeit, die von der Spekulation sich abgewandt und vorwiegend auf energisches Tun abzielt, wirkte mit, um einer Philosophie zu rufen, die von der Handlung (action) als vom sichersten und beliebtesten Prinzip ausging. Damit hoffte man auch der Apologetik ein neues Prinzip zu geben, das an Anziehungskraft und hinreißender Gewalt die bisher beliebte Ideenapologetik weit überbieten sollte⁹⁾.

8. Vater dieser neuen Philosophie ist Bergson; Blondel, Abbé Denis, Leron, Laberthonnière haben dieselbe aus- und umgebaut und in den Dienst der Apologetik zu nehmen gesucht. Suchen wir die Grundzüge der „Neuen Philosophie“ mit einigen Linien zu zeichnen.

9. Zunächst erklären sie den Intellektualismus rundweg als Irrtum; d. h. sie bestreiten dem Verstand die Möglichkeit, durch sich allein eine metaphysische Wahrheit zu erwerben; das vermöge er nur, wenn er gestützt und getragen sei von moralischen Ideen und Gefühlen, ästhetischen Empfindungen und Trieben des Willens. Wahr sei, was ich nicht nur mit dem Verstande, sondern mit ganzer Seele, mit der Totalität ihrer Kräfte umfasse und erlebe; Wahrheit sei das Werk des ganzen Geistes¹⁰⁾. Der einzig richtige Dogmatismus sei der moralische Dogmatismus; dieser setze als Grundstein der Philosophie nicht die evidente Erkenntnis, sondern die Tat, insofern sie als Bedingung der Selbstbehauptung und des Glückes sich unweigerlich aufdrängt.

⁹⁾ Ein Anhänger der neuen moralischen oder Wert-Apologetik meint: „D'un côté l'apologétique scientifique s'en va, épuisée, sans ressort, sans inspiration; de l'autre, l'apologétique métaphysique ne reviendra pas! Il reste donc l'apologétique morale, psychologique et sociale, celle qui prend l'âme par ses besoins intimes et ses inspirations supérieures.“ *Annales de philosophie chrétienne*, Sept. 1895, S. 694.

¹⁰⁾ A. Leclère, *Kantstudien* VII (1902), S. 309 ff.

Eine solche Tat, bzw. Trieb und Bedürfnis darnach, sei das unleugbar sicherste Fundament jeder weiteren Gedankenoperation; auch das tiefste und erste Fundament, früher sogar als der Gedanke, der ja selber Tat und Handlung sei¹¹⁾.

10. Die erste Operation des Geistes wäre also eine Art von Hingabe und Glaube an Gott und die Kirche. Daraus ergibt sich sofort das Neue und Bedenkliche: Nicht die Erkenntnis des Wunders führt zur Annahme des Glaubens, sondern die Annahme des Glaubens führt nachträglich zur Annahme des Wunders; der Glaube ist nicht ein Kind des Wunders, sondern das Wunder ist ein Kind des Glaubens. Denn für die Wunder gebe es keine natürlichen Vernunftbeweise; diese seien schon deshalb ausgeschlossen, weil die unverrückbare Gesetzmäßigkeit nicht

¹¹⁾ „Abordant la science de l'action, il n'y a donc rien que je puisse tenir pour accordé, rien ni des faits, ni des principes, ni des devoirs; c'est à me retirer tout appui précaire que je viens de travailler. Qu'on ne prétende point, comme Descartes, par un artifice qui sent l'école tout sérieux qu'il est, extraire du doute et de l'illusion la réalité même de l'être; car je ne sens point de consistance dans cette réalité du rêve, elle est vide et reste hors de moi. Qu'on ne me parle point, avec Pascal, de jouer croix ou pile sur le néant de l'éternité; car parier ce serait déjà ratifier l'alternative. Qu'on ne me fasse pas, après Kant, surgir je ne sais de quelle nuit je ne sais quel Impératif catégorique; car je le traiterais en suspect et en intrus. Il faut, au contraire, accueillir toutes les négations qui s'entre-détruisent, comme s'il était possible de les admettre ensemble; il faut entrer dans tous les préjugés, comme s'ils étaient légitimes; dans toutes les erreurs, comme si elles étaient sincères, etc.“ Maurice Blondel, *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris, Alcan, 1883, S. XXI.

„A consulter l'évidence immédiate, l'action, dans ma vie est un fait, le plus général et le plus constant de tous . . . Toute règle de vie qui serait uniquement fondée sur une théorie philosophique et des principes abstraits serait téméraire: je ne puis différer d'agir jusqu'à ce que l'évidence ait paru, et toute évidence qui brille à l'esprit est partielle. Une pure connaissance ne suffit jamais à nous mouvoir parce qu'elle ne nous saisit pas tout entiers: en toute acte, il y a un acte de foi.“ A. a. O. S. VII, VIII.

„Il s'agit du tout de l'homme; ce n'est donc pas dans la pensée seule qu'on doit le chercher. C'est dans l'action qu'il va falloir transporter le centre de la philosophie, parce que là se trouve le centre de la vie.“ A. a. O. S. XIII.

in der Dingwelt selbst sich finde, sondern ihr nur von unserm Verstande wie ein künstliches Netz übergeworfen und angedichtet werde. Die äußere Dingwelt sei durchaus indeterministisch, alles — Gesetze und Arten — sei wandelbar und fließend. Ganz überzeugt von der Wandelbarkeit aller Naturgesetze, wage die moderne Wissenschaft kein einziges als unumstößlich, sondern nur unter Vorbehalten zu formulieren. Definiere man also das Wunder wie bisher als ein gottgewirktes (äußeres) Geschehnis außerhalb des gesetzmäßigen Naturlaufes, so dürfe kein einziges — oder dann jedes — Naturgeschehnis als Wunder bezeichnet werden. Mit der Unwandelbarkeit der Naturgesetze falle jedes Wunder, wenigstens jedes Kriterium für die Erkenntnis des Wunders dahin; auch die wunderbarste Tatsache dieser Erscheinungswelt könne nur unter Vorbehalt als Wunder angesprochen werden.

11. Endlich stimmen Bergson und Blondel überein im Prinzip der Immanenz und dessen transzendenten Folgerungen. Ihre Philosophie geht aus vom Ich; sie wollen, namentlich in religiöser Beziehung, nichts als Tatsache hinstellen, wofür sie im eigenen Ich keine Gründe finden. Nichts, so sagen sie, kann in den Menschen eingehen, was nicht von ihm ausgeht und in irgendeiner Weise als Postulat, als Bedürfnis seiner Seele sich kundgibt. Jede Wahrheit, jede Pflicht, jedes Gebot muß in gewissem Sinne autonom und autochthon sein und darf nicht als historische Tatsache, als überlieferte Lehre oder Pflicht einzig von außen an mich herangebracht werden. Der Apologet soll daher nachweisen, daß wir allein uns tatsächlich nicht genügen, daß unser Denken und Handeln Desiderate und Requisite braucht: die Gnade, die Offenbarung, das unfehlbare Lehramt usw. Damit wir nach Vernunft und Gewissen leben und handeln, suchen wir höhere Kräfte als die eigenen, brauchen wir einen Zuwachs aus dem Übernatürlichen. Der Apologet soll nachweisen, wie aus dem Innersten der Seele der Ruf ertönt: Das Übernatürliche ist uns zum rechten Leben nötig¹²⁾.

12) Blondel, „Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux.“ *Annales de philosophie chrétienne* Janvier-Juillet 1896; tiré à part, S. 28.

12. Ausgerüstet mit der Immanenzphilosophie schreitet nun Blondel zum Bau der Immanenzapologetik. Die übliche, lehrhafte, objektiv-rationale Apologetik schüttelt er energisch ab. „Sich versteifen, das, was an der alten Schule gestorben, durch einen toten Rationalismus wieder beleben zu wollen, heißt zum voraus fallen unter den Schlägen der zweifachen Kritik, welche durch die Transzendentalmetaphysik die christliche Pseudophilosophie, durch die Immanenzlehre die rationalistische Pseudophilosophie getötet hat.“¹³⁾

13. Er wirft der alten Apologetik vor, sie habe nur den objektiven Glauben ins Licht zu setzen versucht, die subjektive Seite hingegen, den Glaubensaft, die Vorbereitung des Glaubenden ganz übersehen:

„Mühen wir uns nicht damit ab, allbekannte Argumente wieder zu beuteln, ein Objekt anzubieten, während doch gerade das Subjekt unvorbereitet ist. Das Manko liegt nie auf Seite der göttlichen Wahrheit, sondern auf Seite der menschlichen Vorbereitung, hierhin ist die Kraft der Beweise zu richten. Und das nicht nur, um sich anzupassen oder in Rücksicht auf die Zeitumstände sich zu behelfen: nein, diese Rolle der subjektiven Vorbereitung ist eine allererste Forderung, sie ist wesentlich und immerwährend, wenn anders es wahr bleibt, daß die Handlung des Menschen in ihrem ganzen Umfange mit der Handlung Gottes zusammenwirkt.“¹⁴⁾

14. Blondel anerkennt auch den apologetischen Weg von Fonsegrive, Brunetière usw. nicht als wirksam, die ebenfalls die Vorbereitung des Glaubenden als die Hauptaufgabe der Apologetik betrachten, aber eine Vorbereitung durch psychologische Mittel, durch Aufdeckung der Schönheit, der moralischen und sozialen Nützlichkeit, der allgemeinen Harmonien des Glaubens mit den Neigungen der Menschenseele; „um Geister zu treffen,

¹³⁾ „S'opiniâtrer à restaurer ce qui dans l'ancienne école est mort, au moyen d'un rationalisme mort, c'est d'avance retomber sous les coups de la double critique qui a tué la pseudo-philosophie chrétienne par la métaphysique de la transcendance, et qui a tué la pseudo-philosophie rationaliste par la doctrine de l'immanence, elle-même dépassée.“ Blondel, Lettre, S. 83.

¹⁴⁾ Blondel, Lettre, S. 22.

welche, wie die unserer Zeitgenossen, in der Schule des Kritizismus aufgewachsen, braucht es Argumente von ganz anderer Tragweite. Ich werde zeigen, unter welcher neuen und völlig andern Form die Metaphysik, von der man uns summarisch sagt, „daß sie nicht widerkehren werde“, doch wieder zu erscheinen vermag. Ohne sie rührt man nicht nur nicht an die Lösung, sondern nicht einmal an das Problem...“¹⁵⁾

15. Die Immanenzapologetik will also streng philosophisch sein, und wählt als Ausgangspunkt die Handlung; aus ihr heraus will sie alle Wahrheit entwickeln.

„A la vérité du primat de l'action, Im Anfang war die Tat, «au commencement était l'Action», répond la grande affirmation de l'égale primauté de la vérité: «Principio erat Verbum». Ce règne de la vérité est tout entier hors de nous, elle ne sera jamais désarmée de son sceptre de fer; mais aussi ce regne de la vérité est tout entier en nous, puisque nous en produisons en nous-mêmes toutes les despotiques exigences. . . . Du moindre de nos actes, du moindre des faits, il suffit de tirer ce qui s'y trouve, pour rencontrer l'inévitable présence, non pas seulement d'une abstraite cause première, mais du seul auteur et du vrai consommateur de toute réalité concrète. Jusqu'au dernier détail du dernier des phénomènes imperceptibles, l'action médiatrice fait la vérité et l'être de tout ce qui est.“¹⁶⁾

16. Was versteht Blondel unter dem Worte „Handlung“? Er versteht darunter den konkreten Akt des lebendigen Gedankens, der uns selbst für uns selbst mit all dem übrigen spiegelt¹⁷⁾. Die Handlung postuliert nun das Übernatürliche: „Der Fortschritt unseres Willens zwingt uns, unsere Unzulänglichkeit einzugestehen, führt uns zum Verlangen einer Hilfe (au besoin d'un surcroît), befähigt uns, nicht sie zu erzeugen oder zu definieren, wohl aber, sie zu erkennen und anzunehmen.“¹⁸⁾

„Gegen die absichtlich Blinden ist festzuhalten, daß ohne verwickelte Dialektik, ohne lange Studien, in einem Augenblick,

¹⁵⁾ Blondel, Annales de philosophie chrétienne, Nov. 1895, S. 189.

¹⁶⁾ Blondel, L'action, S. 465.

¹⁷⁾ Lettre, S. 57.

¹⁸⁾ Lettre, S. 38.

zu jeder Zeit, für alle Gott die unmittelbare Gewißheit ist, ohne die es keine andere gibt, die erste Klarheit, die Sprache, die man kennt, ohne sie gelernt zu haben... In uns, im Wirklichen entdecken wir wie in einem unvollkommenen Spiegel jene unnahbare Vollkommenheit. Und doch — wir können uns nicht mit ihr verwechseln und können sie nicht mit uns verwechseln... Auf dem Grunde meines Bewußtseins gibt es ein Ich, das nicht mehr mein Ich ist, ich spiegle darin mein eigenes Bild. Ich schaue mich nur in ihm: sein undurchdringliches Geheimnis ist wie die Spiegelplatte, die das Licht in mir zurückstrahlt.“¹⁹⁾

... „Die ganze Naturordnung ist uns notgedrungen Bürge von dem, was über ihr steht. ... die sichtbaren Dinge, die menschlichen Wissenschaften, die Phänomene des Bewußtseins, die Künste und die Arbeiten, ea quae nec sunt, nec non esse possunt, alles in uns und außer uns verlangt ‚das Eine Notwendige (l'unique nécessaire)‘. Und wenn diese Schattenwesen fest genug sind, es zu tragen, so kommt es daher, daß sie von ihm selbst unsichtbar gestützt werden.“²⁰⁾

... Ohne seinen (des ‚unique nécessaire‘) Namen und seine Natur zu kennen, kann man sein Nahe ahnen und seine Berührung spüren, gerade wie man im Schweigen und in der Nacht die Tritte hört, die Hand eines Freundes berührt, den man noch nicht erkennt.“²¹⁾

„Aber daß man sich hier nicht täusche: trotz eines dialektischen Scheins, ist in dieser Beweisführung doch nichts, was eine Deduktion wäre. Die Stärke des Beweises beruht einzig darin, daß die tatsächliche Entfaltung des Willens offenbar wird. Der Beweis ist hier nicht das Ergebnis einer logischen Konstruktion der Erkenntnis: hier gilt es nicht, irgend etwas zu erfinden, oder in die Handlung hinein ein Willenselement zu verlegen, das noch gar nicht darin wäre; es gilt bloß das darin zu erfassen, was sich darin schon vorfindet, was also dem Bewußtsein irgendwie erscheint und darin immer in irgendeiner Gestalt vorgestellt wird. Es gilt ein Unbekanntes zu entdecken, aber mehr durch eine Ergänzung des Inventars, als durch

¹⁹⁾ Blondel, *L'action*, S. 351, 346, 347.

²⁰⁾ Blondel, *L'action*, S. 344.

²¹⁾ Blondel, *L'action*, S. 339—340.

einen Fortschritt der Erfindung, mehr das aktive Leben zu bereichern, als um dem Geist eine leere Befriedigung zu bieten. Es gilt zu wissen, nicht ob dieses ‚Eine Notwendige‘ das abstrakte Ziel eines Vernunftschlusses sei, sondern ob auch es wie eine lebendige Wahrheit in die Entfaltung der gewollten Handlung sich einbeziehen läßt.“²²⁾

„... Ein Beweis, der nur ein logisches Argument ist, bleibt immer abstrakt und partiell; er führt nicht zum Sein; er drängt den Gedanken nicht zwingend zur Notwendigkeit des Wirklichen hin. Ein Beweis, der sich aus der ganzen Bewegung des Lebens ergibt, ein Beweis, der in der Gesamthandlung besteht, wird diese zwingende Kraft besitzen.“²³⁾

17. Der Weise von Königsberg würde in der „Nouvelle Philosophie“ von Bergson, Blondel und deren Schülern da und dort einen wichtigen Punkt beanstanden, im ganzen aber doch viel Geist von seinem Geiste erkennen. Er fände dort die subjektivistische Auffassung der Welt und der Gewißheit — beide zum guten Teil Eigenprodukt des Geistes und von Gemüts- und Willensfaktoren abhängig; er fände insbesondere die Immanenzidee. Wie Kant die Ideen Gott, Freiheit, Unsterblichkeit aus der Idee der Pflicht hervorquellen läßt, so sprießen nach den heutigen Immanentisten alle religiösen Dogmen aus der Totalität der seelischen Bedürfnisse. Endlich könnte Kant, der energische Gegner alles Statutarischen in der Religion, hier auch den Gedanken der religiösen Evolution wieder begrüßen, sowie das mystische, emotionelle Element im Glauben. Somit hätte er seine „Kritik der reinen Vernunft“, seine „Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft“, seinen „Streit der Fakultäten“ auch für die Franzosen nicht umsonst geschrieben. Er dürfte sogar feststellen, daß die französischen Immanentisten ihn überflügelt, indem sie die theoretische Vernunft in eine viel weitergehende Abhängigkeit zur praktischen Vernunft gebracht, als er es selbst getan, indem sie dem Moralischen, dem Gefühls- und Willenselement, der Handlung im ganzen Erkenntnisprozeß die primäre Rolle zuteilen²⁴⁾.

²²⁾ Blondel, *L'action*, S. 340.

²³⁾ Blondel, *L'action*, S. 341.

²⁴⁾ A. Leclère, *Kantstudien VII* (1892), S. 360 ff.

18. Verwandt mit der Immanenzapologetik Blondels und doch von ihr verschieden ist die Methode von Ollé-Laprune und Fonsegrive (Nves Le Querdec). Sie suchen die Übereinstimmung des Christentums mit den intimsten Regungen der Seele, mit den Gesetzen des Verstandes und der Moral, mit den Forderungen des Lebens darzustellen und daraus einen Beweis für die Wahrheit des Christentums zu ziehen. Zwischen Natur und Christentum herrscht volle Harmonie. Man könnte diese Apologetik, die psychologische, die moralische oder auch die Wertapologetik nennen.

Sowohl Ollé-Laprune, als Fonsegrive verwerfen den Kantianismus; die Fähigkeit der theoretischen Vernunft für den Gottesbeweis tasten sie nicht an²⁵). Auf die heutigen Menschen hätten aber die spekulativen Beweise keine Wirkung, wohl aber die moralischen. Diesem, obschon krankhaften Zustand müsse man Rechnung tragen und die Menschen nehmen wie sie sind — eine Sprache reden, die sie verstehen und von Prinzipien ausgehen, die sie zugeben²⁶).

An Ollé-Laprune und Fonsegrive reiht sich Ferdinand Brunetière, dessen apologetisches Werk hier näher zu zeichnen und zu würdigen ist.

4. Kapitel.

Ferdinand Brunetière als Apologet.

1. Mit F. Brunetière verlor das katholische Frankreich einen edelsten Sohn, einen kühnen Kämpfer, den besten Konferenzredner, den es, Lacordaire ausgenommen, je besessen — un admirable et un vénérable et un imposant directeur d'esprit, un maître d'âmes, wie der Akademiker Saguet im „Gaulois“ (10. Dezember 1906) sich ausdrückt. Frankreich, Italien, Holland und die Schweiz hatte er bereist, um durch seine hohe, kraftvolle und originelle Beredsamkeit die Sache des Glaubens gegen die moderne Freigeisterei zu verteidigen. Sein Ende kam nicht unerwartet; denn schon 18 Monate vor seinem Tode war er ein

²⁵) Ollé-Laprune, *De la certitude morale*. S. 105. — Über Fonsegrive siehe jedoch Quinzaine 16. März 1907: *Novissima verba*.

²⁶) Fonsegrive, *Le catholicisme et la vie de l'esprit?* Paris 1906, S. 9, 58, 70. F. Ollé-Laprune, *Le prix de la vie*²³. Paris 1909. S. 105 ff. *Les sources de la paix intellectuelle*⁵. Paris 1906, S. 73.

gebrochener Mann. In einer Reihe von Konferenzen, die seine letzte apologetische Tat waren und in Paris zum Ereignis wurden, hatte er auf die Enzyklopädisten losgeschlagen. Zum Teil war dies ein RacheStreich gegen die dritte Republik, die dem besten Literaturkritiker Frankreichs weder an der neugestalteten höhern Normalschule, noch an der Sorbonne einen Lehrstuhl gönnen mochte; noch mehr aber war die Konferenzreihe eine seit Jahrzehnten geplante Abrechnung mit seinen alten Feinden, den Vätern und „Aufklärungslieferanten“ des ungläubigen 19. Jahrhunderts.

2. Bereits 1883 hatte Brunetière in einem Artikel der *Revue des deux Mondes*, in dem er Port-Royal von Sainte-Beuve lobend kritisierte, den Ausdruck getan: Dem Mann, der uns einst über das 18. Jahrhundert ein Buch schenkt, das auch nur von Ferne den Vergleich mit dem von Sainte-Beuve aushielte, und wäre es ebenso ungeordnet, ebenso vielseitig, ebenso verworren, dem will ich getrost gutstehen, daß er der Literatur und der Geschichte der Literatur wertvollere Dienste geleistet, als irgendeiner von jenen, die uns morgen einen neuen *Candide* oder eine zweite *Héloïse* schenken würden¹⁾.

3. Brunetière selbst hatte nun dieses Buch schaffen wollen auf Grund von Konferenzen über „Die Enzyklopädie und die Enzyklopädisten“. Die *Société des Conférences* hatte ihn zu einer Reihe von Vorträgen verbindlichst eingeladen, die jeden Mittwoch im Saale der geographischen Gesellschaft Boulevard Saint-Germain stattfanden. Für 100 Studenten der Universität waren jeweiligen Freiplätze bestimmt. Der Andrang war so gewaltig, daß gleich beim ersten Vortrag (2. Februar 1905) der Saal überfüllt war und sehr viele, die für eine Eintrittskarte den vierfachen Betrag zahlen wollten, abgewiesen werden mußten. Der Adel des Geistes und der Geburt war im Auditorium zahlreich vertreten, das den Redner durch Aufstehen und Beifall begrüßte. Brunetière begann:

„Meine Damen und Herren, das Stillschweigen ist die schwerste aller Verfolgungen. Nie haben die Heiligen geschwiegen. — Sie kennen dieses Wort: es ist von Pascal und Sie werden

¹⁾ G. Gouau in *Gaulois*, 25. I. 05.

nicht etwa glauben, ich sei so dreist, es auf mich anzuwenden; trotzdem muß ich Ihnen gestehen, daß ich, um die Veranlassung dieser Vorträge, die ich heute beginne, zu erklären, nichts Bezeichnenderes, nichts Stärkeres, nichts Kürzeres finden konnte.

Durch die Regierung verhindert, von jenen Lehrstühlen aus zu sprechen, die ihr gehören, oder von denen sie wenigstens glaubt, daß sie ihr gehören, die ihr aber in Wirklichkeit nicht mehr gehören als mir, als Ihnen, weil schließlich das Land sie unterhält, konnte ich mich nicht ins Schweigen schicken, weil ich meinte, ich hätte noch etwas zu sagen.“ — Dreißig Vorträge wollte er halten, es sollten deren nur neun werden, denn seine Kraft versagte.

4. Seine Freunde merkten, daß Brunetières Organ, diese metallische, biegsame Stimme, die ihm nie versagte, unheimliche Ermüdung verriet; entrissen war ihm die Waffe, die sonst seine Freude, seine Kraft, sein Stolz gewesen: die Stimme. Diese Verstümmelung empfand er wie eine Degradierung. Stimmlos, er, Brunetières!

Suchte man ihn zu trösten, schreibt M. de Vogüé, indem man ihm sagte: „Es bleibt Ihnen ja noch die Feder,“ so zuckte er traurig die Achsel. Er wußte ja gut genug, daß er vor allem Redner war, und daß, indem er sein Wort verlor, wie Samson mit seinem Haar, er alles verlor.

5. Denn reden — das war seine höchste Leidenschaft und sein höchster Triumph. Zwar hat man viel gewitzelt über den Stil Brunetières, über seine archaisischen, verschlungenen Wendungen, über die vielen Zwischensätze, über die qui und que, über die Länge der berücksichtigten Perioden, die man als Bravourstücke zitierte. Viele Leser und noch mehr Leserinnen waren vom Inhalt entzückt, während die sonderbare Form sie abstieß. „Hat der Blaustrumpf, der an einer ‚allzu ungeschickt geschriebenen Wendung‘ sich stieß, je geahnt, daß er eben diese Wendung im Konferenzsaal gestern beklatscht hatte oder morgen beklatschen würde? Durch den Zauberklang der Stimme entzückt, trank die Dame unter dem Katheder jene Wortgefüge, die sie auf dem Papier bekrittelte. Die Stimme wußte die Windungen der Perioden mit unendlicher Kunst zu entwirren, die Zwischensätze abzutönen, den logischen und geschickten Bau, den das Auge

nicht wahrnahm, dem Ohre zur Empfindung zu bringen. Im geschriebenen Essay und in der Rede war die gleiche Sprache; aber was man am Schriftsteller tadelte, gereichte dem Redner zum Vorzug: die Menge fand dabei ein Vergnügen, wie bei einem Akrobaten, der desto lautern Beifall findet, je weiter er auf einem möglichst hohen und langen Seil einherschreitet. Da man eben meint, er müsse stürzen, setzt er sich mit einem Druck auf die Balancierstange wieder ins Gleichgewicht und verlängert so die Angst und Bewunderung seiner Zuschauer.“²⁾

6. Bis Brunetière sein Wort und seine Feder in den Dienst katholischer Apologetik stellte, vergingen Jahrzehnte. Zuerst war er Literaturkritiker und stand im Lager der Positivisten, in der Gefolgschaft von Comte und Taine. Alle Apologie des Christentums lag ihm damals fern oder doch nicht in seiner Absicht. Unbewußt zogen sich freilich schon durch die Periode des „Kritikers“ Brunetière Leitmotive, die schließlich in die Bahn der Apologie der Kirche einmünden mußten. In seinem ganzen Lebenswerk zeigte sich, was er später einmal schrieb: Wir sind mit Christentum imprägniert — in eo vivimus, movemur et sumus³⁾).

7. Zunächst war Brunetière stets Moralist. Er gönnte den Schriftstellern einen hohen Grad von Freiheit; in einem Punkte aber maß er sie strenge — in bezug auf den erzieherischen Wert und die sozialen Folgen ihrer Theorien. Das Fundament der sozialen Tugenden wollte er in keiner Weise angetastet und ihre Entwicklung niemals gehemmt wissen. Er bekämpfte energisch die Theorie des „l'art pour l'art“, unterstellte die Literatur der Moral und verfocht die These, daß jedes gesprochene und geschriebene Wort der Beginn einer Handlung ist und daß daher jedes Kunstwerk gute Handlungen auslösen muß und darnach beurteilt sein will.

8. Diese Anschauung ins helle Licht zu setzen, fand er im Jahre 1889, als Paul Bourget seinen „Disciple“ herausgab,

²⁾ Revue des deux Mondes 1907, 1. Januar-Heft, S. 10.

³⁾ „Tant il est vrai que nous sommes imprégnés de christianisme! In eo vivimus, movemur et sumus. Et si jamais nous le rejetons, ce sera sans doute le fait le plus considérable de l'histoire du monde, — après celui de son institution!“ Après une visite au Vatican. Revue des deux Mondes, 1. Januarheft 1895, S. 113.

erwünschten Anlaß. Anatole France plädierte damals für die absolute Freiheit des Künstlers, Brunetière für dessen Verantwortlichkeit. Die Kunst von der Moral zu trennen, schien ihm verhängnisvoll und der gerade Weg zum Niedergang. Was kümmerte es ihn, ob dieser Meinung angegriffen zu werden! Man warf ihm vor, er wolle die Kunst knechten und die Schranken einer veralteten Orthodogie wieder aufrichten; man höhnte über den starrsinnigen universitätlichen Schulmeister, über den fossilen Klassiker, der den kühnen Zielen der Jugend übel wollte, der unfähig war, ihr nach freien Horizonten zu folgen und als Stubenhocker allen Freuden des Lebens sich verschlossen hatte.

9. Aber mit einigen Bosheiten waren die Argumente Brunetières nicht umgeworfen, die er vom Standpunkte des Soziologen aufstellte. Les livres ont des conséquences — an diesem Satz ließ der erfahrene Kritiker und Beobachter nicht rütteln. Wer spricht und schreibt, beeinflusst seine Umwelt, hat also auch Pflichten. Das war ein wesentlich sozialer, demokratischer und insofern moderner Standpunkt, für welchen viele warmes Verständnis zeigten. Anatole France hingegen vertrat den Individualismus, das literarische Aristokraten- und Übermenschentum — eine Anschauung, die als Wildschuß des alten Heidentums, oder der verstiegensten modernen Philosophie bezeichnet und — abgelehnt werden muß.

10. Noch in seinem letzten Essay⁴⁾ wendete sich Brunetière gegen Felix Rocquain und Emile Saguet, die jeden Einfluß der „Philosophen“ auf den Lauf der französischen Revolution bestritten; die Ideen hätten auf den Lauf der Dinge überhaupt keinen Einfluß. Saguet meinte: „Grundsätze von 1789 gibt es überhaupt nicht ... die Männer von 1789 dachten so wenig an die Freiheit als an die Gleichheit... Jene, welche die Eingabe an den König redigiert hatten, starben einfach vor Hunger und wollten einmal aufhören zu sterben. In der Absicht jener, die sie begonnen, so gut wie in ihren Endergebnissen ist die französische Revolution eine rein ökonomische und administrative Revolution.“

⁴⁾ „Les philosophes et la société française.“ Revue des deux Mondes 1906, 1. Dezemberheft, S. 605 ff.

11. Ich aber, schreibt Brunetière, ich glaubte schon vor 30 Jahren und glaube heute noch an die Macht der Ideen. Ideen leiten die Welt (*les idées mènent le monde*). Die „Philosophen“ im allgemeinen und die Enzyklopädisten im besondern standen in der ersten Reihe der Revolutionsmacher. Gewiß war der *Essai sur les mœurs und der Contrat social* nicht die einzige Ursache der Revolution; auch ohne die „Philosophen“ wäre zwischen 1789 und 1800 „etwas passiert“; Mißstände in Staat und Gesellschaft waren objektiv vorhanden, unabhängig von den „Philosophen“; aber zum mindesten haben die Philosophen diese „Mißstände“ formuliert und nach Maß und Zahl der Mitwelt zum Bewußtsein gebracht. „Ich gehöre nicht zu jenen, die in der ‚Deklaration der Menschenrechte‘ nur eine leere, deklamatorische Prosa erblicken. Wer kennt übrigens die Macht so mancher Aufsätze (*proses*), die man leer und deklamatorisch nennt? Ich füge bei: nicht nur den Charakter einer bestimmt geprägten Lehre haben die Philosophen der Revolution gegeben, sondern auch ihren Charakter der Universalität. Wäre der Bauer und der Arbeiter nur vom Hunger getrieben worden, so gäbe es keine ‚Grundsätze von 1789‘, und die Revolution wäre nicht die Revolution. Unsere Eigenliebe oder besser unsere nationale Eitelkeit hat ihre Bedeutung überschätzen können, und vielleicht hielten wir das Ereignis für wichtiger als es wirklich war. Das wird man nach etlichen tausend Jahren einsehen. Aber den Charakter eines Großereignisses gaben ihm die ‚Philosophen‘. Denn gerade weil sie bloß ‚lokal‘ waren, blieben andere Revolutionen, wie die englische, rein ‚geschichtlich‘; sie locken den betrachtenden Forscher nicht und bieten keine geschlossene Lebens- und Weltanschauung. Die ‚Philosophie des 18. Jahrhunderts‘ ist die intellektuelle Form der französischen Revolution.“⁵⁾

12. Ein anderes, unbewußt apologetisches Leitmotiv von Brunetières geistigem Schaffen war seine Begeisterung für das *grand siècle* der französischen Literatur. Bis ins Mark war er ein Mann des 17. Jahrhunderts, jener Zeit, wo der Mensch seiner Macht völlig sicher, für die Natur kaum einen Blick hatte,

⁵⁾ A. a. O. S. 628.

es sei denn, um sie zu unterjochen, um ihr in den geometrischen Linien, im tyrannischen Schnitt der Parkanlagen sein Siegel aufzudrücken. Wie die Menschen jenes Jahrhunderts, hegte unser Zeitgenosse gegen die überschäumende sündige Natur das Mißtrauen eines Königs, den man in seiner Herrschaft bedroht. „Er war“, schreibt Melchior de Vogüé⁶⁾, „vielleicht der einzige große Literat des 19. Jahrhunderts, für den weder Rousseau, noch der Erstgeborne Rousseaus — Chateaubriand — je existierte und der von ihren köstlichen Giften auch nicht einen Tropfen in seinem Blute hatte. Alle ‚Naturisten‘ von Rabelais bis Zola, alle Romantiker, diese Sklaven der äußern Welt und ihrer Leidenschaften, alle verwilderten ‚Impressionisten‘, die ihre eigene Phantasie an Stelle der allgemeinen Vernunftregeln setzten, verwarf er in einem Zug. Immerhin hat er im reifen Alter einige dieser Ostrazismen widerrufen.“ Unter den Kornphäen des 17. Jahrhunderts hielt Brunetière am höchsten Bossuet und Pascal.

13. Pascal. Nicht den Pascal der *Lettres provinciales*, nicht den Todfeind der Kasuisten hat Brunetière bewundert; er hat im Gegenteil ein tapferes und weises Wort für die Kasuisten geschrieben. „Kaum ein Name ist in der Geschichte mehr verschrien, als der eines Kasuisten, und seine Ehrenrettung zu versuchen, ist gewiß ein gewagtes Unternehmen. Wem von uns erweckt dies Wort nicht sofort Schreckbilder? Wie mag man es wagen, für Escobar oder Sanchez Partei zu ergreifen gegen Pascal? Und welche Eitelkeit zu glauben, daß man jemals — oder wenigstens solange die französische Sprache dauern wird — gegen die *Lettres provinciales* Recht behalten werde! ... Man weist uns immer auf die albernen Fragen der Caramuel und der Silliucius und tißt unermüdlich ihre Entscheidungen auf, worin das Gehässige mit dem Lächerlichen wetteifert, als ob diese Entscheidungen die ganze Kasuistik wären, oder als ob gar Vinzenz Silliucius und Johann Caramuel die Kasuistik erfunden hätten. Die philosophischer Unbefangenheit und der Unparteilichkeit am meisten sich rühmen, machen für die schlimmsten Ausschreitungen einer gewissen Kasuistik zum mindesten das katho-

⁶⁾ Revue des deux Mondes 1907, 1. Januarheft, S. 14.

liſche Dogma verantwortlich. Und man glaubt ihnen aufs Wort; man ſagt und ſagt es immer wieder, man lehrt es in unſern Schulen, die Kaſuiſtik würde nicht einmal exiſtieren, hätte nicht der Schatten des Beichtſtuhls ihre Geburt und erſten Schritte gehütet.“⁷⁾

14. Brunetière gibt nun dieſen fanatiſchen Antikaſuiſten zu bedenken, daß von Babylon bis Salamanca, von Benares bis Alcala die Kaſuiſtik geblüht, daß die Redaktoren des Talmud Vorläufer des Sanchez, und die Kompilatoren der heiligen Bücher des Buddhismus Vorgänger von Escobar geweſen. Und erſt die Stoiker, dieſe Janseniſten des Altertums, wie pflegten ſie die Kaſuiſtik! Und vor den Stoikern ſchon die Tragiker. Antigone, Andromache, Iphigenie auf Aulis, die Choephoren ſind ebenſo viele Fälle von Kaſuiſtik, wo Pflicht gegen Pflicht ſteht, und der Widerſtreit ohne jene Unterſcheidungen, die das Weſen der Kaſuiſtik ausmachen, ſich nicht löſen läßt. Auch bei Dumas, Augier, Zola, um von den Hiſtorikern zu ſchweigen, findet ſich Kaſuiſtik. Kaſuiſtik iſt und war überall und kann nicht angefochten werden, ſolange nicht alle Menſchen entweder Tiere (brutes) oder Heilige ſind.

15. Aber die Kaſuiſten waren nicht immer tadellos. Wie einſt die Stoiker, ſo liebten auch manche katholiſche Kaſuiſten die Behandlung chimäriſcher, unlösbarer Fragen und verfolgten ſie bis zur äußerſten Grenze. Sein Mißfallen darüber verhehlt Brunetière nicht, immerhin anerkennend, daß das Leben verwickelt iſt, immer neue Fälle ſchafft, und daß auch dieſen Kaſuiſten die gute Abſicht nicht mangelte. Er war ein viel zu hoher Geiſt, um dieſe Männer durch Entſtellungen oder entrüſtete Deſſamation zu bekämpfen, wie es Hoensbroech, Graßmann, Sorel, Auguſtin Keller getan. „Als 1610 Sanchez ſtarb, folgte ganz Granada der Bahre des armen Religiöſen, und fünfzig Jahre ſtritt ſich ganz Madrid um das letzte Kleidungsſtück des verſtorbenen Escobar.“⁸⁾ „Jenen, die heute ſo laut gegen die Kaſuiſten und die Kaſuiſtik zürnen, will ich nur bemerken: Haben Sie die gleichen Gründe zum Zorn wie Pascal? Tragen Sie

⁷⁾ Une apologie de la casuistique. Revue des deux Mondes 1885, 1. Januarheft, S. 200.

⁸⁾ A. a. O. S. 205.

die ganze Strenge, die ganze Starrheit, die ganze Härte des jansenistischen Dogmas? Sind Sie der Welt abgestorben und sind Sie, nachdem Sie dem Verfasser der *Provinciales* Beifall gespendet, entschlossen, demjenigen der *Pensées* zu folgen und zu folgen bis ans Ende? Haben Sie opfermutig gebrochen nicht nur Ihre ‚verbrecherischen und gefährlichen‘ Anhänglichkeiten, sondern auch die unschuldigsten und erlaubtesten, jene nicht ausgenommen, die Natur und Gesetz im Verein Ihnen zu heiligen schienen? Ist es Ihr Bestreben, oder besser Ihr düsteres Vergnügen, all’ Ihre Sinne, einen nach dem andern abzutöten, jeden Tag diesem sündigen Fleisch ein neues Opfer aufzuerlegen und einen neuen Seufzer zu entreißen? Preisen Sie endlich alle Krankheiten, Schmerzen, Trübsale, alle Kreuze, die Gott Ihnen schickt, als ein sicheres Zeichen der göttlichen Gnade, als eine Vorverheißung des ewigen Heils? Dann, ja dann zürnen Sie, zürnen wir gemeinsam gegen Reginald und Baunh, gegen Lessius und Coninck, gegen Vasquez und Villalobos. Mischen wir, wenn wir es können, nach dem Vorbilde Pascals gegen diese feigen Christen die ganze Ironie, deren wir fähig sind, mit der ganzen Beredsamkeit, deren unvergängliches Muster er uns hinterlassen; kämpfen wir wieder den Kampf der *Provinciales* und erneuern wir deren Sieg! Aber wenn ... wir defadente Epikuräer uns sträuben, unser Leben auch nur nach den Kasuisten, geschweige denn nach der Strenge von Port-Royal einzurichten, dann seien wir etwas weniger rasch zum Zorn und vor allem etwas bescheidener; sparen wir unsere Entrüstung für eine andere und günstigere Gelegenheit; verwenden wir unsere schwache Beredsamkeit für bessere Zwecke; — *et ne crions pas tant au jésuite, encore moins au Tartufe, quand c’est nous aujourd’hui qui le sommes.*“⁹⁾

16. Hat Brunetière mit diesem Artikel den Moralisten Pascal überwunden und verabschiedet, so vermochte er, wie wir sehen werden, vom Apologeten Pascal, vom Verfasser der *Pensées* sich nie ganz loszusagen. Das Wort des Jansenisten: *Conseil-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m’avais pas trouvé!* blieb der Leitstern für Brunetières Apologetik auch in spätern Jahren.

⁹⁾ A. a. O. S. 213.

17. Noch mehr als bei Pascal ging Brunetière bei Bossuet in die Schule. Von ihm hatte er seine Theologie, seinen Stil, die majestätische Art seines Gedankens und seiner Rede. Dafür hat er dem Adler von Meaux auch unvergleichlichen Dank abgestattet in der Konferenz¹⁰⁾, die er am 30. Januar 1900 in der päpstlichen Cancellaria zu Rom vor einem auserwählten Kreise vortrug. Er begann mit den Worten: „Der Franzose, der ihn preist, lehrt damit den Fremden nichts Neues, und was immer ich heute über ihn sagen mag, ich werde immer von Ihren Gedanken überholt sein und auf Ihren geheimen Vorwurf zu antworten haben, daß ich weit unter der Wirklichkeit geblieben.“ Dann schildert er den Stil, die Poesie, die Grundgedanken Bossuets, sein Wirken für die Vereinigung der Kirchen, seine Polemik gegen die Protestanten, sein stetes Betonen der Vorsehung, des Übernatürlichen, der Autorität, der sozialen Pflichten — alles Lehrpunkte, die im modernen Kampfe gegen Naturalisten und Pantheisten, Fatalisten und Deterministen durchaus aktuell und zeitgemäß seien. Bossuet und sein Werk nicht nur glänzend gewürdigt, sondern auch den Franzosen und der ganzen Christenheit so nachdrücklich empfohlen zu haben, darf man dem illustren Akademiker wohl auch als ein apologetisches Verdienst gutschreiben.

18. Endlich war Brunetière jederzeit ein logisch denkender Geist, ein ehrlicher Philosoph und durchaus sozial gerichtet. Bei dieser Geistesrichtung war es mit Sicherheit vorauszusehen, daß ihm die moderne Weltanschauung, worin geistige Anarchie herrscht, schließlich nicht genügen werde. „Brunetière,“ sagte einst jemand, „den wird man eines Tages vor einem Kreuzig erhängt finden.“ Er fand seinen Tag von Damaskus, aber langsam, nicht durch blickartige Erleuchtung. Von der wachsenden Anarchie der Ideen und Ereignisse tief verletzt, nahte sich der scharfsichtige Akademiker behutsam dem Bau der katholischen Kirche. „Anfänglich“, schreibt M. de Vogüé¹¹⁾, „sah man ihn die Kathedrale umspähen; er prüfte und lobte als Kenner die schöne Architektur, die Bequemlichkeit, die sie den obdachlosen Scharen darbot. Es

¹⁰⁾ La modernité de Bossuet.

¹¹⁾ Revue des deux Mondes, 1. Januarheft 1907, S. 15.

war um jene Zeit, wo wir alle beim Scheine des Leuchtturms, den Leo XIII. vor uns angezündet, von sozialer Verföhnung träumten. Brunetière fand im Vatikan einen großen Geist seines Schlages, der ihn verstand und liebte. War er nicht einer der wenigen zeitgenössischen Laien, welche die Summa des hl. Thomas gelesen, der einzig Fähige, diese Summa für unsere Zeit wieder zu schreiben? Als er den Vatikan verließ, war er halb erobert. Bald hernach wagte er sich in die Kathedrale hinein, langsam, ehrlich, den Boden betastend, hier zustimmend, dort ablehnend: er drang vor bis zum Altar.“

19. Am 1. Januar 1895 schrieb Brunetière den Artikel¹²⁾: „Après une visite au Vatican“, der Weltauffsehen erregte und historisch wurde. Die Audienz hatte am 27. November 1894 stattgefunden; aber nicht sie wird beschrieben, sondern der „Bankrott der Wissenschaft — la banqueroute de la science“ ausgerufen. Die Gelehrten zürnten über dieses Wort, und in den Laboratorien wurde es verlacht. Wie, was hat denn z. B. die Physik versprochen und nicht gehalten, mehr als gehalten? Unsere Wissenschaft ist von gestern, und hat doch schon das Bild des Lebens umgestaltet; lasse man uns Zeit zu wachsen! Wer sind übrigens jene, die von Bankrott sprechen? Wie steht es um ihre Wissenschaft? Mit welcher Entdeckung, mit welchem Fortschritt in der Mechanik oder in den Naturwissenschaften haben sie ihren Namen verknüpft? Haben sie auch nur das Telephon oder das Diphtherieserum erfunden? Brunetière wurde angeklagt, als verwerfe er alle Wissenschaft, als mißkenne er die Wohltat der Eisenbahn, des Telegraph und des Telephon. Nicht die großen Gelehrten verstanden ihn so, wohl aber Wissenschaftler durchweg zweiter und dritter Güte. „Man hielt Bankette gegen Brunetière wie einst gegen Louis-Philippe, und der Toast, dieser unzertrennliche Begleiter des Zutrinkens, war in den letzten hundert Jahren gegen niemand drohend und aufreizend, als gegen den König der Franzosen und den Direktor der Revue des Deux Mondes.“¹³⁾

¹²⁾ Revue des deux Mondes, S. 97—118.

¹³⁾ G. Gouau in „Revue hebdomadaire“ vom 15. Dez. 1906, S. 329.

20. Auch die Politiker und die jeunesse laïque zeigten sich entrüstet. Denn in Frankreich, sagt Henri Barbour¹⁴⁾, ist es nicht wie in Amerika, wo die Glieder einer Familie oft ebenso vielen religiösen Verbindungen angehören und von der einen zur andern übertreten, ohne daß davon auch nur beim Dessert die Rede wäre. Bei uns ist es, hundert Jahre nach der Revolution, schwieriger, aus der Diözese des Freidenkertums zu entweichen, als zur Zeit des hl. Bernard aus seinem Kloster von Cîteaux in ein Kloster von Cluny überzugehen. Das sollte Brunetière erfahren¹⁵⁾.

21. Alle und jede Wissenschaft bankrott erklären wollte Brunetière nie. Er bewunderte sie immer; aber als begehrlichen, tyrannischen Götzen, dem man alles opfern müsse, wollte er sie nicht anerkennen. Die Wissenschaft ist nicht die einzige Hoffnung, nicht die einzige Kraft der Menschen. Es gibt Fragen, auf die sie keine Antwort hat. Die Wissenschaft ist unfähig, die Welt in annehmbarer Weise zu erklären; sie ist unfähig, eine Moral zu begründen und unfähig endlich, in der sozialen Entwicklung der Menschheit die Religion oder die Religionen zu ersetzen.

22. Man erwiderte Brunetière, die Lösung dieser Fragen habe die Wissenschaft nie versprochen. Das heißt: man wollte, nachdem man die Menschheit hintergangen, ihrer nun auch noch

¹⁴⁾ Rede in der Académie française, séance publique du 20. Février 1908. Barbour übernahm den Sitz von Brunetière und hielt ihm die Gedächtnisrede.

¹⁵⁾ Der Chemiker Berthelot hatte dem Bankrott-Artikel Brunetières durch eine Verherrlichung der Wissenschaft geantwortet: „ihr Vorrang über alle andern Dinge stehe außer Zweifel.“ Daraufhin veranstaltete die „Union de la jeunesse républicaine“ ein Bankett (4. April 1895), zu dem sie Berthelot einlud. Die Einladungskarte trug die Inschrift: Hommage à la science, source de l'affranchissement de la pensée. Berthelot und viele Politiker und Literaten erschienen, wie Brissot, Poincaré, Bourgeois, Jaurès, Lozé, de Freycinet, Clemenceau, Zola usw.

Brunetière ließ am gleichen Tag im Figaro einen Artikel erscheinen mit drei boshaften Fragen an Berthelot, Jaurès und Clemenceau. „All das Toben und Lärmen [gegen seinen Artikel] sei nur der etwas demokratische Ausdruck von dem was Bossuet so treffend „la haine des hommes contre la vérité“ genannt habe.“ Brunetière, *Lettres de combat*. Paris 1912. S. 200, 208.

spotten! Als der Naturalismus und Positivismus die Livree der Wissenschaft anzogen und wie arme Verwandte sich das Recht anmaßten, die Wissenschaft zu vertreten und in ihrem Namen zu reden, hat da die Wissenschaft Einspruch erhoben und nicht vielmehr den Sieg jener als ihren eigenen Sieg betrachtet und gefeiert? „Allein von diesem Umstande abgesehen, möchte ich fragen, was der berühmte Verfasser der *Mécanique céleste* und der *Exposition du système du Monde* sagen wollte, als er, befragt über den Platz, den er in seinen Spekulationen Gott einräume, erwiderte: daß er diese Hypothese nicht nötig gehabt? Hat er vielleicht sich selbst nicht verstanden? Ich kenne heute ‚Gelehrte‘, die nicht anstehen, ihm diese Beleidigung anzutun. Aber wir, die wir glauben, daß er sich selbst verstand, und die wir ihn verstehen, wir behaupten, er habe sagen wollen, das Weltsystem erkläre sich selbst durch das Spiel der ‚aktuellen Ursachen‘ (causes actuelles).“¹⁶⁾

23. Kurz, die Vernunft ist nach Brunetière zwar nicht ganz ohnmächtig, aber sie ist zur Lösung mancher Fragen ungenügend. Die Vernunft allein hat weder die Gesellschaft, noch eine Religion aufgebaut, geschweige denn eine Moral. „Die Vernunft hat zum Leben so wenig Beziehung, daß sie es trübt, sobald sie es zu ordnen versucht.“¹⁷⁾ Also wohin sich wenden? Zur Mutter der Zivilisation, zur Kirche. Aber die Kirche mit ihren starren Dogmen genügt nicht mehr? Die Kirche ist nicht starr, sondern begrüßt und behütet jeden gesunden Fortschritt.

Über diese „Reaktion gegen die Wissenschaft“ entrüsteten sich in Frankreich und England und anderswo die Politiker und Journalisten im Namen der Denkfreiheit, „mit Gebärden von Energumenen und mit inquisitorischen Absichten. Allein hier darf man sagen: Journalisten und sogar Deputierte sind noch

¹⁶⁾ *Les Bases de la croyance* par A.-I. Balfour. Préface de F. Brunetière. Paris, Taillandier. Préface, S. XII.

¹⁷⁾ A. a. O. S. XIX—XXV. Brunetière zitiert ein Wort von Benjamin Kidd: „De quelque côté que nous nous tournions, l'attitude de la science en face des problèmes sociaux est aussi peu satisfaisante. Elle n'a pas de réponse à donner aux problèmes de notre temps.“ A. a. O. S. IX.

keine Gründe, und ihnen und ihrem Fanatismus zum Trotz, ist die Bewegung allgemein.“¹⁸⁾

24. Von Leo XIII. bezaubert und halb bekehrt, hatte Brunetière den Vatikan verlassen. „Unter den Pilgern auf dem Wege nach Rom beschäftigte Brunetière die Öffentlichkeit am stärksten. Er stand auf der Höhe seines Lebens, seiner Erfolge, er war der schärfste, der modernste Kopf dieser geistigen Elite. Es war ein großartig ernstes Schauspiel, das Suchen dieses Denkers nach der Wahrheit. ‚Je me laisse faire par la vérité‘, hatte er selbst in dieser Zeit von sich gesagt. Ein großes Wort, das die Devise und der Erfolg seines Lebens war.“¹⁹⁾ Nicht damit zufrieden, nur ein Sucher zu sein, wurde der berühmte Akademiker nun in ausgesprochener und bewußter Weise ein Apologet — ein Apologet durch die Feder, besonders aber durch das Wort, durch seine Kampfreden — *Discours de Combat* —, die in drei Bänden vorliegen. Er war nun ausgesprochener Apologet des katholischen Glaubens, ohne vorerst diesen Glauben selbst voll und offen zu bekennen; erst nach mancherlei Stufengängen überschritt er die Schwelle der Kirche. Zwar neigte er sich, wie Barbour sagt, vor der Hostie; aber zwischen dem „Ursprung der Arten“ und dem Konzil von Nizäa war ein weiter Abstand.

25. In der Konferenz zu Besançon, 2. Februar 1896, am Kongreß der „Jeunesse catholique“ sprach er über die Renaissance des Idealismus. Er schloß die Konferenz mit einem Sonett auf die Unsterblichkeit und mit dem Ausruf: „Soyons donc idéalistes!“ Seien wir es in unserm eigenen Interesse, seien wir es im Interesse der Literatur und der Kunst, die ohne Idealismus bloß Handwerke wären, unnütze Handwerke, Zeitvertreib von Mandarinen! Seien wir es im Interesse der Wissenschaft und der Wahrheit selbst!

26. Diesen Schluß der Rede fand man, wie Brunetière in einer Anmerkung sagt, unbestimmt und fließend. „Ich bestreite das nicht. Ich kann meinen ‚Schluß‘ nicht weiter spannen als meinen Gedanken, und ich gestehe, daß ich für den Augenblick

¹⁸⁾ A. a. O. S. VIII.

¹⁹⁾ Dr. L. Schneller, in Schweizerische Rundschau VII, 169.

nichts weiter und besonders nichts Positiveres zu sagen wüßte... Es braucht Zeit, es braucht Überlegung; es braucht daher auch Versuche und Wiederholungen, und wenn ich nicht positiver schließe, so geschieht es deshalb, weil ich mir für diese Wiederholungen und Versuche die Möglichkeit sichern wollte.“²⁰⁾ — Fast drei Jahre später (19. November 1898) sprach Brunetière am VIII. Kongreß der gleichen Jeunesse catholique wiederum in Besançon und schloß: „Wenn einige meiner Zuhörer sich vielleicht erinnern, wie ich vor bald drei Jahren eine Konferenz über die Renaissance des Idealismus schloß, werden sie beobachten, daß meine heute aufgestellten Schlüsse viel genauer, bestimmter und vor allem dem Gedanken, der Sie hier zum Kongreß vereint, viel näher sind — und wenn dies ein großer Schritt ist, warum sollte ich eines Tages nicht einen andern, noch entscheidenderen tun?“²¹⁾

27. Diesen weitem letzten Schritt vor der Öffentlichkeit tat Brunetière am 18. November 1900 bei der Schlußsitzung des 27. Kongresses der „Catholiques du Nord“. „Sie, die Sie also reden, wird man mich vielleicht fragen und hat man mich oft gefragt, was glauben Sie? Mir scheint, meine Herren, was ich glaube, habe ich Ihnen soeben gesagt! Jenen aber, die etwas, ich sage nicht: Bestimmteres, aber etwas Ausdrücklicheres wünschen, antworte ich ganz einfach: „Was ich glaube, ... das fragen Sie in Rom — ce que je crois, ... allez le demander à Rome!“²²⁾ Von weit her, von den Grenzen des Atheismus, war er gekommen, harte Pfade war er gegangen, bis dieser große Pilger das klare Glaubensbekenntnis aussprach, bis seine Hand das Kreuzifix, welches sie so lange tastend gesucht, im Tode treu umschloß!

28. Angesichts dieses heroischen Enthusiasmus, dieser wundervollen Befähigung für die Apologie, bedauern wir um so mehr, daß Brunetière in die Neze des Neukantianismus verstrickt war. Daß er darin verstrickt gewesen, ließe sich reichlich belegen. Be-

²⁰⁾ Discours de Combat, 1^{re} série, S. 57.

²¹⁾ A. a. O. S. 340. Die Konferenz handelte über „Le besoin de croire.“

²²⁾ Discours de Combat, Nouvelle série, S. 43. Das Thema der Konferenz war: „Raisons actuelles de croire.“

weis dafür ist seine Freude an Balfours Buch — *Les Bases de la Croyance* —, das ausgesprochen dem Agnostizismus huldigt, sowie die lange Vorrede, die er dazu schrieb:

„Die Wissenschaft“ — darunter begreift hier Brunetière auch die Philosophie — „verbürgt uns weder das Dasein einer Außenwelt, noch auch nur das Dasein irgendeines Außendinges, das unsern Sinneswahrnehmungen entspräche — kein Gedankliches, das, ich sage nicht Ursache oder Grund, sondern das Gegenstück des Sinnlichen wäre. Mit dem Verfasser der *Pensées* könnte man sagen, zwischen den ‚Farben‘ oder ‚Formen‘ der Objekte, wie sie in unserer Wahrnehmung und in den Gegenständen selbst sind, walte gerade soviel Ähnlichkeit, wie zwischen dem Hund als Sternbild und dem Hund, der bellt.“²³⁾

„Wenn es nicht ein Akt der Vernunft ist, was wir zu Beginn der Gesellschaftsordnung erblicken, so verdanken wir auch die Religion oder die Religionen keinem Vernunftakt. Eine vernünftige Religion (*une religion „rationnelle“*) ist keine Religion... Man spricht hier und da von einer natürlichen (*„naturelle“*) Religion, und ich verstehe wahrlich nicht, was dieses Bastarderzeugnis aus einem gewissen Moralbedürfnis und aus der Furcht vor dem ‚Irrationellen‘ sein soll. Aber noch widerspruchsvoller scheint es mir, von einer ‚vernünftigen‘ Religion zu sprechen.“²⁴⁾ „Zwischen der Wissenschaft und der Religion gibt es keinen Platz für die Philosophie als Erkenntnisssystem.“²⁵⁾

„Die Vernunft ist nicht der Grund des Glaubens, vielmehr ist, wie wir sehen werden, der Glaube der Grund der Vernunft.“²⁶⁾ „Man muß glauben, um zu wissen...; Grundlage des Wissens ist der Glaube.“²⁷⁾ Alfred Fouillée entgegnete: Die mosaische Schöpfungshypothese gibt uns eine Antwort auf die Frage, woher wir kommen... Aber die Brahmanische Ema-

²³⁾ *Les bases de la croyance*, S. XIV. Sur les chemins de la croyance (v. S. Brunetière, 1905), S. 154. Der Vergleich stammt übrigens nicht von Pascal, sondern von Spinoza.

²⁴⁾ *Les bases de la croyance*, S. XX u. XXXIV.

²⁵⁾ A. a. O. XXXII.

²⁶⁾ *Discours de Combat*, 1re série, S. 302: „Le besoin de croire.“

²⁷⁾ A. a. O. S. 322. Auch Lamennais hatte einst gesagt: „Toute certitude repose sur la foi“ (*Essay sur l'indifference* II, S. 41).

nationshypothese und überhaupt alle Erzählungen der Religionen ... beantworten uns die gleiche Frage ebenfalls. Wahr können nicht alle sein. Wie werden wir denn wählen ohne Mithilfe der Philosophie? „Ich erwidere ohne Schwanken: Mit Hilfe der Geschichte oder endlich durch einen Akt des Glaubens; aber niemals gestützt auf Philosophie.“²⁸⁾

„Eine oberflächliche Psychologie hatte die ‚wissenschaftliche‘ oder ‚rationale‘ Gewißheit — das ist hier das nämliche — zum Muster und absoluten Vorbild der Gewißheit erhoben; und indem sie die rechtmäßige Quelle der Erkenntnis einzig in der Vernunft erblickte, hatte sie nicht bestritten, daß es andere gebe, sie aber vernachlässigt. Das wird man künftig nicht mehr tun; das Jahrhundert wird vielleicht zu Ende gehen — wir zählen ja 1896 —, aber es wird nicht lange gehen, bis man unter den Grundlagen des Glaubens dem Gefühl und dem Willen ihren natürlichen Platz angewiesen.“²⁹⁾

Wir glauben nicht ohne Grund zu glauben, aber „mir scheint, dieser Grund oder diese Gründe seien nicht intellektueller Art. Man glaubt, weil man glauben will, aus Gründen moralischer Ordnung, weil man das Bedürfnis nach einer Richtschnur hat und weil weder die Natur noch der Mensch eine solche in sich selbst finden.“³⁰⁾ — Das Bedürfnis zu glauben haftet in der Natur und der Verfassung des Geistes; es ist eine „Kategorie“, welche das Handeln, die Wissenschaft und die Moral bedingt. Es ist im Gefühl und im Willen begründet; teilweise ist es abhängig von der Autorität und der Tradition³¹⁾. Die Geschichte beweist, daß die Vernunft über die Unsterblichkeit der Seele nichts ausmachen kann; Auskunft gibt uns der Glaube³²⁾.

²⁸⁾ A. a. O. S. 17, Anmerk.

²⁹⁾ Les bases de la croyance, S. XXXVII.

³⁰⁾ La science et la religion. 1895, S. 62.

³¹⁾ Discours de Combat, 1^{re} série, S. 339 und öfter.

³²⁾ Discours de Combat, nouvelle série, S. 20. In der Konferenz: „L'oeuvre de Calvin“ sagte Brunetière: „Calvin a substitué, si j'ose ainsi parler, une religion „pour hommes seuls“, raisonnable, raisonnée, rationnelle, si vous l'aimez mieux; une religion qui consiste essentiellement, presque uniquement, dans l'adhésion de l'intelligence à des vérités presque démontrées; et une religion qui se prouve, non point par les consolations qu'elle apporte aux

29. Balfour und Brunetière bestreiten den Wert der Metaphysik wie Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“; Dasein Gottes, Unsterblichkeit und Freiheit der Seele sind ihren Beweisgängen nicht erreichbar; die praktische Vernunft, der Glaube, muß hier in die Lücke treten³³⁾. So ungefähr hatte auch Renouvier gelehrt: Jeder Satz, um als gewiß bejaht zu werden, erfordert einen Willensakt; die Wissenschaft ist das Ergebnis eines Glaubensaktes und die gesamte Wissenschaft beruht demnach auf dem Glauben³⁴⁾.

30. Indem er dem Neukantianismus sich verschrieb, den die Theologen und Philosophen der alten Schule als ihren schlimmsten Feind betrachteten, sah Brunetière wohl ein, daß er Widerspruch finden werde. Er glaubte aber seine Gegner an das Wort Montesquieus erinnern zu sollen: „Was am meisten beitrug, die Römer zu Herren der Welt zu machen, ist, daß, nachdem sie der Reihe nach alle Völker bekämpft, sie jedesmal ihren gebräuchlichen Methoden entsagten, sobald sie bessere gefunden.“³⁵⁾ Er beanspruchte das Recht, die Römer nachzuahmen. „Sind die Waffen, die wir einst siegreich schwangen, im Kampfe stumpf geworden, oder verbogen und vielleicht gar gebrochen, oder haben sich die Feinde inzwischen mit bessern ausgerüstet als wir, so besitze ich das Recht, sie mir von ihnen zu leihen.“³⁶⁾

31. Allein, mochten die Römer ihre Waffen und Kampfsart noch so häufig ändern, auf eines haben sie nie verzichtet: auf ihren kampfgeübten Arm, der die wechselnde Waffe schwang. Brunetière beachtete nicht, daß er mit der Metaphysik nicht nur irgendeine apologetische Waffe preisgab, sondern die Grund-

âmes en détresse, ou par les convénances qu'elle présente avec les besoins de la nature humaine, ou par la personne du Dieu qui nous l'a révélée, ou par quoi que ce soit, enfin, qui touche et qui émeuve, qui console et qui relève, qui encourage et qui anime, mais par la littéralité de son rapport avec un texte, ce qui est une question de pure philologie; et par la solidité de son édifice logique, ce qui n'est qu'une affaire de raisonnement pur.“ A. a. O. S. 137.

³³⁾ G. Fonsegrive, *Le catholicisme et la vie de l'esprit*. Paris 1906, S. 52.

³⁴⁾ Bei G. Fonsegrive, a. a. O. S. 45.

³⁵⁾ Sur les chemins de la croyance, S. XV.

³⁶⁾ Sur les chemins de la croyance, a. a. O.

bedingung, den Arm jeder Apologetik, insbesondere jeder allgemein gültigen, an die Pforte der Übernatur hinaufführenden Apologetik. Was er in seinen *Raisons actuelles de croire* an positiven apologetischen Waffen und Werten uns anbietet, sind gewiß kostbare Perlen, lassen uns aber den Diamant der Metaphysik, welchen er weggeworfen, nur um so lebhafter vermissen.

32. Moderne Gesichtspunkte, die Brunetière apologetisch verwertete, gab es mehrere. Wir nennen zuerst den Positivismus.

Sein Buch „*Sur les chemins de la croyance*“ schließt er mit dem Satz: „Die Nutzbarmachung des Positivismus wird der erste Schritt des zwanzigsten Jahrhunderts auf dem Wege zum Glauben sein.“³⁷⁾ „Aus Comtes Ideenpalast, der langsam zerbröckelt, werde ich den Stein oder Marmorblock herausheben, der zur Aufrichtung meines bescheidenen oder stolzen Baues nötig scheint.“

Sic aliud ex alio nunquam desistit oriri.

Ich folge so der Natur, die in der unendlichen Mannigfaltigkeit ihres Wirkens doch immer nur über die gleiche Menge von Stoff und Kraft verfügt. Aber zugleich ahme ich die Geschichte nach und füge mich ihrem Gesetz, welches darin besteht, das neue Rom mit den Trümmern des alten zu bauen — das Französische aus dem Lateinischen, die Sprache Pascals aus der Sprache Ciceros zu bilden — und wenn es sein muß: Theologie oder wenigstens Apologetik aus den Ideen eines Mannes, der jede Spur davon verwischt zu haben wähnte.“³⁸⁾

„Ganz offen erhebe ich den nicht geringen Anspruch, die Methode Comtes treu befolgt zu haben, sofern sie darin besteht, von einer Tatsache auszugehen (*à partir du fait*), in der Tatsache nur die Tatsache zu erblicken und nie zu verallgemeinern, es sei denn in den Schranken der Tatsache.“³⁹⁾

³⁷⁾ „L'utilisation du positivisme sera la première étape du vingtième siècle sur le chemin de la croyance.“ — Ausgezeichnete Bemerkungen über die apologetische Verwertung des Positivismus bietet Brunetière auch in der Eponeer Konferenz (24. Nov. 1901); *Discours de Combat*. Nouvelle série, S. 172—190.

³⁸⁾ *Sur les chemins de la croyance*, S. XI.

³⁹⁾ A. a. O. S. XIV. Unter solchen Tatsachen versteht Brunetière auch das Wunder.

„Graecum est, non legitur: das ist der Wahlspruch vieler Theologen. Keine Abfindung mit dem Häretiker! Mit dem Feinde paktiert man nicht! Der Positivismus ist der Feind: bei ihm haben wir nichts zu suchen und nichts zu lernen, da er seinem Wesen nach ‚der Häretiker‘ oder ‚der Irrtum‘ ist. Ich gestatte mir, genau die gegenteilige Ansicht zu haben! In jedem Sache kann ich, streng genommen, darauf verzichten, jene zu studieren, die denken wie ich; aber jene, die anders denken, kennen zu lernen, ist nützlich oder gar unentbehrlich, um meine Ideen oder meinen Glauben zu behaupten. Nötigenfalls ließe sich leicht beweisen, daß es weder Irrtum noch Häresie gibt, woraus die Kirche nicht irgendeinen Nutzen zog — seit Marcion und Valentin bis auf Luther und Calvin; — und ohne Zweifel wollte der Apostel das sagen, als er schrieb, es müsse Häresien geben: oportet haereses esse!⁴⁰⁾ Ruhig berufe ich mich auf dieses Wort, so oft die Theologen gegen die ‚Nutzbarmachung des Positivismus‘ Einspruch erheben.“⁴¹⁾

33. Dabei ist aber Brunetière weit entfernt, vom Positivismus für die Apologetik sich alles zu versprechen. „Es handelt sich hier nur um eine ‚erste Etappe‘, und meine Absicht war keine andere, als den Positivismus gegen ihn selbst auszuspielen, um ihn zu gewissen Geständnissen zu zwingen. Eine weitergehende und bestimmtere Absicht darf man mir nicht unter-schieben. Was ich vom Positivismus, oder wenn man will, von August Comte verlangte, ist, als Tatsache festzustellen, daß die Moral unabhängig von der Religion sich weder bilden, noch rechtfertigen, noch erhalten kann; in zweiter Linie: daß diese Religion, welche immer es sein mag, weder ‚natürlich‘, noch ‚individuell‘, sondern nur ‚sozial‘ und auf der Voraussetzung des Übernatürlichen gegründet sein konnte; in dritter Linie, aber nebenbei: daß diesen Forderungen, welche die Wissenschaft stellt und bestimmt, der Katholizismus in der Geschichte ein Genüge getan. Nichts mehr und nichts weniger!

⁴⁰⁾ Friedrich der Große sagte von Voltaire: „Er ist ein Schurke, aber ich will sein Französisch lernen.“ Und er lernte es wirklich. Ähnlich wollte Brunetière aus Comte und Kant nur das Gute entnehmen. *Lettres de combat*, 1912, S. 234.

⁴¹⁾ A. a. O. S. XIX ff.

Ich weiß wohl und glaube es deutlich aussprechen zu sollen, daß damit weder die Transzendenz, noch die Göttlichkeit des Christentums bewiesen ist. Auch nicht die Geschichtlichkeit der Evangelien oder die Authentizität der biblischen Offenbarung. Noch einmal, es ist nur eine Etappe und zwar die erste auf dem Weg zum Glauben! Aber ich erachte sie schon für wichtig. Wenn Kräfte und Umstände es erlauben, werde ich eines Tages versuchen, die zweite zu vollziehen, die darin bestände, die ‚Schwierigkeit zu glauben‘ (les difficultés de croire), zu zerstreuen oder zu mindern; später käme die dritte, welche die ‚Transzendenz des Christentums‘ beweisen würde.“⁴²⁾

Damit wollte Brunetière dem Einwande begegnen, daß mit dem Positivismus apologetisch nichts anzufangen sei, und zwar aus dem höchst einfachen Grunde, weil aus einer Philosophie der „Relativität“ keine Religion des „Absoluten“ herausbewiesen werden könne.

34. Die positivistische Methode verwendete Brunetière zunächst und zumeist dahin, die sozialen Vorzüge des Christentums und des Katholizismus ins Licht zu setzen. Der Einklang zwischen der demokratischen und der christlichen Idee war für ihn das Hauptmotiv der Apologetik. In der Rede zu Lille am 18. November 1900 führte er aus: Seine entscheidendsten Gründe zu glauben seien moralischer oder sozialer Natur. Einzig in der katholischen Kirche finde er Schutz und Schranke für seine Neigung zum Volke, für sein demokratisches Ideal; einzig dort habe er die Grundlage gefunden für die republikanische Devise, an die er immer noch glaube: Liberté, égalité, fraternité. Und nicht nur die Grundlage, auch die Deutung dieser Devise finde sich in der christlichen Idee und sonst nirgends⁴³⁾. — Ein hochangeseher Advokat des Kassationshofes habe den Ausspruch getan: „Unsere soziale Organisation war durch die französische Revolution unter eine dreifache Ägide gestellt worden, die sich in die schöne republikanische Devise zusammenfassen läßt: ‚Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit‘; aber beachten Sie wohl, meine Herren, die drei Ideengruppen, die sie wachruft, scheinen

⁴²⁾ A. a. O. S. XXI.

⁴³⁾ Les raisons actuelles de croire in Discours de combat, Nouvelle série, S. 25 ff; 33 ff.

mit den Naturgesetzen, welche die Entwicklung des Menschen und der Gesellschaften durchwalten, in offenem Widerspruch zu sein. Wie läßt sich die Freiheit mit dem Determinismus in Einklang bringen? Die Gleichheit mit der Zuchtwahl, die auf natürlichen oder erworbenen Ungleichheiten beruht? Die Brüderlichkeit mit dem Kampf ums Dasein?"⁴⁴⁾

Und doch sei der Vormarsch der Demokratie unbestritten das eigenartige Merkmal des endenden Jahrhunderts, der neuern Zeit überhaupt. „Die Demokratie flutet in vollen Strömen einher (la démocratie coule à pleins bords),“ sagte schon vor mehr als 75 Jahren Roper-Collard, und in den Augen eines tiefen Beobachters, wie Alexis de Tocqueville, war der Fortschritt der Demokratie die stetigste, beharrlichste, älteste Tatsache, welche die Geschichte kennt.“⁴⁵⁾

35. Nachdem Brunetiére dies alles meisterhaft dargetan, wendet er sich gegen Ferd. Buisson: „Der berufenste unserer Jugendbildner hat jüngst anläßlich des katholischen Kongresses von Bourges geschrieben: ‚Warum sollten manche Katholiken nicht endlich begreifen, daß die Erklärung der Menschenrechte eine Umsezung (transposition) des Evangeliums in die moderne Sprache der Politik bedeutet? und daß die Verfassung der Republik die höchsten Grundsätze der christlichen Moral auf die Welt und die Dinge dieser Welt anwendet?‘ Er spricht, beachten Sie es wohl, von einer ‚Transposition‘, und ich, ich rede von einer ‚laïcisation‘; und der ganze Unterschied liegt hier! Gewiß, die Erklärung der Menschenrechte ist eine ‚laïcisation‘ des christlichen Gedankens, und ich selbst tue mehr, als dies nur bestätigen oder eingestehen, da schließlich der Kern meiner ganzen Rede gerade hierin besteht. Aber indem man sie laisierte, d. h. indem man sie ihrer Stütze oder ihrer mystischen und dogmatischen Grundlage beraubte, hängt man die Menschenrechte sozusagen in die Luft oder ins Leere; man entstellt oder verstümmelt sie, man macht es ihnen unmöglich, sich selbst zu beweisen; man überliefert sie den Einwendungen der Sophistik — da es nun einmal, wie Sie sahen, selbst in der offiziellen Welt solche Einwendungen gibt — man setzt die Menschenrechte der Gefahr

⁴⁴⁾ A. a. O. S. 24.

⁴⁵⁾ A. a. O. S. 23.

aus, 'im Namen der zeitgenössischen Wissenschaft' in der feierlichen Eröffnungssitzung des höchsten Gerichtshofes der französischen Republik gelehnt zu werden."⁴⁶⁾

36. In ähnlicher Weise betont Brunetière, wie das Christentum zuerst eine Religion der Armen war und wie es nach dem frechen und grausamen Wort Voltaires „während der ersten hundert Jahre nur von der gemeinsten Canaille angenommen wurde“. Renan habe wohl das gleiche, nur feiner und verdeckter, sagen wollen, wenn er uns erinnert, die Reisen des Paulus und Barnabas nicht wie jene eines Livingstone oder eines Franz Xaver uns vorzustellen, sondern viel eher wie jene sozialistischer Arbeiter, die ihre Ideen von Cabaret zu Cabaret tragen⁴⁷⁾. — Auch sei der Katholizismus eine Regierung, der Protestantismus sei nur der Mangel einer Regierung (*le protestantisme n'est que l'absence de gouvernement*); „ist es, um zu regieren, nicht sehr wichtig, damit zu beginnen, eine Regierung zu sein? Und weil er eine Regierung ist, deshalb vermag der Katholizismus seine Häretiker zu absorbieren, zu vernichten, gelegentlich sogar zu seinem Vorteil zu gebrauchen. Und er hat, weil er eine Regierung ist, auch eine ‚Lehre‘ und eine ‚Überlieferung‘, deren ganze Kraft ich jüngst empfand, als ich Tolstois neueste Schrift über den Krieg und den christlichen Geist las. Wie war, sagte ich mir, der Katholizismus doch wohl beraten, und wie war er sogar politisch, indem er sich beharrlich weigerte, die heilige Schrift den Auslegungen des individuellen Sinnes auszuliefern!“⁴⁸⁾

37. Endlich zeigt Brunetière, wie sehr der Katholizismus vor dem Protestantismus sich auszeichne, daß er nicht bloß eine „Theologie“ oder eine „Psychologie“ sei, sondern eine „Soziologie“; in der kritischen Stunde, in der wir leben, sei das sein größter Vorteil⁴⁹⁾. Den gleichen Gedanken entwickelte Brunetière in der Konferenz zu Genf am 17. Dezember 1901, wo er Calvin

⁴⁶⁾ A. a. O. S. 36 ff. Die Menschenrechte im Sinne der französischen Revolution sind nicht ein Blütenzweig, sondern eine Verneinung der Gottesrechte. Brunetière redet hier die Sprache Montalemberts. Siehe oben S. 109 f.

⁴⁷⁾ *Revue des deux Mondes* 1895, Januarheft S. 110.

⁴⁸⁾ *Revue des deux Mondes*, a. a. O. S. 114.

⁴⁹⁾ *Revue des deux Mondes*, a. a. O. S. 115.

vorwirft, er habe die Religion intellektualisiert, aristokratisiert, individualisiert⁵⁰⁾. „Die Kraft des Christentums“, hören wir den Konferenzer anderswo ausrufen, „ist heute vor allem eine soziale.“⁵¹⁾

38. Indem Brunetière die Metaphysik als apologetische Waffe verwarf, betrat er allerdings einen Irrweg; auch mag er die apologetische Tragweite seiner „*raisons actuelles de croire*“, namentlich in frühern Jahren, überschätzt haben⁵²⁾. Aber apologetisch war es doch hochbedeutend, daß der berühmte Akademiker und unvergleichliche Literaturkritiker die rein naturwissenschaftliche Weltanschauung für bankrott erklärte, daß er Renans Traum, die Menschheit wissenschaftlich zu organisieren — *organiser scientifiquement l'humanité* — mit der Waffe des Positivismus zerstörte, und daß er leuchtend dargetan, die Naturwissenschaft sei unfähig, das Geheimnis wegzuschaffen (*supprimer „le mystère“*)⁵³⁾.

Nie wurde die soziale Kraft und soziale Unentbehrlichkeit der Kirche in so männlicher, mannigfaltiger und mächtiger Rede gepriesen wie von Brunetière; das war die positive Seite seines apologetischen Werkes, lehrreich, wertvoll und dauernd.

Endlich ist sein Beispiel eine Apologie. Da er die staatliche und sittliche Ordnung mit dem Glauben gefährdet sieht, eilt er

⁵⁰⁾ Discours de Combat, Nouvelles série, S. 123 ff: „L'œuvre de Calvin.“

⁵¹⁾ Discours de Combat, a. a. O. S. 171: „Les motifs d'espérer.“

⁵²⁾ Doch hat auch Brunetière eingestanden, daß seine apologetische Beweisführung nicht absolut und durchschlagend sei. In seinen *raisons actuelles de croire* sagt er: „Ces raisons vous paraîtront-elles, peut-être, entachées, ou suspectes au moins de fidéisme? et craindrez-vous peut-être qu'en dernière analyse, elles n'aboutissent qu'à fonder la foi sur l'impuissance de la raison? Je ne pense pas. Ce que l'on pourrait plutôt dire, c'est qu'elles ne sont pas encore assez déterminantes. Il semble qu'elles aient aussi quelque chose de trop „utilitaire“, et surtout qu'elles ne nous mènent pas au-delà d'un vague déisme. Ce sont des raisons de croire à sa véracité.“ Discours de Combat, Nouvelle série, S. 23. Damit nennt Brunetière selbst die Punkte, die seiner Apologetik den Charakter bloßer Relativität verleihen. Auch an den Fidéismus streift er nur zu oft.

⁵³⁾ Revue des deux Mondes 1895, Januarheft S. 99. Die zitierten Worte Renan's sind aus dessen Werte „L'avenir de la science“, S. 37.

als miles Domini von Stadt zu Stadt, weckt die katholische Hoffnung, indem er jene Kampfreden hält, deren erstem Bande er als Motto Ciceros Worte vorsetzt: „Omne officium quod ad coniunctionem hominum et ad societatem tuendam valet, est anteponendum illi officio, quod cognitione et scientia continetur.“ Zehn Jahre dauerte dieser oratorisch-apologetische Feldzug des berühmten Akademikers. „Zehn Jahre lang“, sagt Barbour, „trotzte er dabei dem Spott, der Unpopularität, dem Hohn und der Unbill und zeigte so in seinem Werk und in seiner Person den Glanz einer kraftvollen Beredsamkeit mit der Schönheit der erfüllten Pflicht vermählt.“⁵⁴⁾

III. Kritik der modernen Apologetik.

1. Wenn wir nun die „Neue Apologetik“ einer Kritik unterziehen, so geschieht es nicht gerade deshalb, weil sie neu ist, sondern weil sie von falschen Grundlagen ausgeht und sich daher als ohnmächtig erweist.

2. Apologetische Pfade, die in gewissem Sinne neu sind, auszuspähen und zu betreten, war jederzeit unverwehrt und üblich. Dies erhellt schon aus der Tatsache, daß nicht alle Konvertiten auf dem gleichen Wege zur Kirche zurückkehrten. Darüber, hörten wir Brunetière sagen, ließe sich ein schönes Buch schreiben, etwa mit dem Titel: „Psychologie der Konversion.“ Er verweist mit Wiseman auf den Eunuchen der Königin von Äthiopien, auf die Konvertiten im Areopag, auf die bekehrten Philosophen des zweiten und dritten Jahrhunderts, auf die deutschen Konvertiten des 19. Jahrhunderts, um endlich neuere zu erwähnen: Theodor de la Rive, Lady Herbert of Lea, die Baronin von Könneritz, P. Hecker usw.¹⁾

3. Und als die Apologeten Justin, Barnabas, Tertullian gegen das alte Judentum kämpften, als Augustin gegen die heidnische Weltmacht, Thomas gegen den Arabismus und dessen pantheistisch entstellten Aristotelismus die Waffen führte, als

⁵⁴⁾ Discours de réception, 20. Febr. 1908.

¹⁾ „Les raisons actuelles de croire.“ Discours de Combat, Nouvelle série, S. 11.

Bellarmin wider die Reformatoren, Newton, Leibniz, Bergier, Haller und Euler gegen den Deismus stritten, als Chateaubriand, Fraissinous, Lacordaire gegen Rationalismus und Materialismus auftraten, — Goerres, Dren, Vosen, Hettinger, Weiß, Bougaud, de Broglie, Schanz, Pesch, Schell, Gutberlet gegen Kritizismus, Pantheismus und Darwinismus sich erhoben, da nahm die Apologetik jeweilen eine verschiedene Frontstellung und wechselte in Taktik und Waffe.

4. Und mit Recht. Denn daß die Apologetik ein wechselndes Element enthalten kann und muß, liegt in ihrer Natur. Ist es die Aufgabe der katholischen Apologetik, die Vernünftigkeit des Glaubens zu beweisen, das Individuum selbst zur tatsächlichen Annahme der Offenbarung vorzubereiten und zu bewegen, d. h. den eigentlichen Glaubensakt zu ermöglichen und zu fördern, und weiterhin die Glaubenswilligkeit und Glaubensfreude zu erhalten und zu erhöhen, so empfiehlt sich dem Apologeten von selbst in den apologetischen Mitteln und Wegen weiser Wechsel und wohlervogene Anpassung.

Denn gesetzt auch, die positiven Beweise für die Vernünftigkeit des Glaubens würden wesentlich immer auf der gleichen Linie sich bewegen, so ändert doch stetig, oft sogar schnell, die negative Seite der Apologetik, nämlich die Widerlegung der gegnerischen Einwürfe. Was Cerinth, Celsus, Porphyrius, Arius, Faustus, Avicenna, Averroës, Maimonides, John Tolland, Herbert v. Cherburn, Spinoza, Voltaire, Rousseau, Kant, Helvetius, Lessing, Hegel, F. Chr. Baur, Strauß, Renan, Comte, Darwin, Haeckel und Nietzsche gegen das Christentum vorbrachten, konnte nicht durch die nämliche Antwort erledigt werden. Sobald es im Laufe der Zeit der Wissenschaft glückte, einen wirklichen Fortschritt zu buchen oder auch nur eine imponierende Hypothese aufzustellen, so wurde daraus sofort gegen die Kirche Kapital geschlagen.

Was blieb dem katholischen Apologeten anders, als mit dem Gegner Schritt zu halten und die Methoden und Waffen der Verteidigung vollkommen auf zeitgemäße Höhe zu bringen?

Aber auch die Mittel, den Glaubenswillen und die Glaubensfreudigkeit zu wecken oder zu steigern, können nicht immer die gleichen sein. Die seelische Haltung und Empfänglichkeit der Menschen, die Stimmungsgewalt der Religion, die Werturteile

über die Dogmen, die Ideale des Lebens sind wandelbar; sie steigen am Gewölbe der Weltanschauung wie die Sterne auf und nieder; nach ihnen wird, will er wirksam sein, der Apologet fleißig Ausschau halten müssen.

5. Wir begreifen es daher sehr wohl, daß die Apologeten auch der neueren Zeit nicht einerlei Waffenrüstung trugen. Chateaubriand z. B. verteidigte das Christentum vom Standpunkt der poetischen künstlerischen Schönheit, der seelischen Tröstungen, die es bietet; seine Apologetik trug, wie die Zeit der Restauration überhaupt, das Glanzkleid der Romantik und Beredsamkeit. Lacordaire schöpfte seine Beweise aus der gewaltigen Tatsache, daß es eine Kirche gibt, und zwar eine Kirche, die mit unererschöpflichen Lebenskräften ausgerüstet ist. Bougaud betont die affektive und mystische Seite des Christentums, das den tiefsten Wünschen des Herzens entgegenkomme; Abbé de Broglie steht auf dem historischen Standpunkt, Schanz auf dem naturwissenschaftlich-empirischen, A. Nioclas und Hettinger auf dem metaphysischen mit starker Beigabe eines oratorischen Elementes; P. Weiß zeigt die Wahrheit des Christentums aus dessen Moral; Paul Bourget fand den Rückweg zum Glauben durch die Psychologie, durch das eindringende Studium der menschlichen Seele. „Nachdem ich eine Reihe von Beobachtungen gemacht,“ schreibt er in der Vorrede seiner Werke, „sah ich ein, daß darin alles verlief, als wenn (comme si) das Christentum Wahrheit wäre. Die Religion ist nicht auf der einen Seite und das Leben auf der andern.“ Das heißt: Der Strom des Lebens fließt im Kanal und in der Richtung der christlichen Wahrheiten, und beweist damit, daß die christliche Religion die wahre sei. — Hunsmans näherte sich der Kirche an Hand der Kunst, S. Coppée an Hand des Leidens. — Und so wollte auch Brunetiére in der Apologetik vorzüglich jene Gründe entwickeln, die ihm mit der zeitgenössischen Geistesverfassung (avec notre mentalité contemporaine) in engster Beziehung und intimster Verbindung zu sein schienen. Dieses Bestreben ist nicht anfechtbar.

6. Insbesondere ist der katholische Apologet vollkommen berechtigt, nicht nur auf die Wunder, sondern auch auf die psychologische, künstlerische, soziale, moralische Seite des Christentums einen starken Akzent zu legen, weil bei der Entstehung des

Glaubens Gnade, Verstand und Wille zusammenwirken. Nicht einseitige Bearbeitung des Verstandes, nicht bloßes Vordemonstrieren, nicht allein die Bildung des Glaubwürdigkeitsurteils darf als Ziel gelten, wenigstens, wo es sich um praktische Apologetik handelt.

7. Auch den Willen gilt es zu bearbeiten, damit er angeregt im Hinblick auf Gott und die Ewigkeit, auf die Glaubenspflicht und die Glaubwürdigkeit, auf die Schönheit, Tröstlichkeit, Nützlichkeit, Harmonie des Glaubens sich begeistern und dem Verstande die Zustimmung zum Dogma — also den eigentlichen Glaubensakt — anbefehle.

Gerade weil in der Erzeugung und Bewahrung des Glaubens der Wille ein so mächtiges Wort mitspricht, darf und muß die Apologetik nicht nur lehrhaft, sondern auch anregend, begeisternd, paränetisch sein. In besonderem Maße gilt dies, wie gesagt, dann, wenn der Apologete nicht nur Theoretiker, sondern auch Praktiker sein will; wenn er nicht nur in bloß abstrakter Abhandlungsform Beweise bietet, daß man glauben könne und müsse, sondern auch zur tatsächlichen Annahme bzw. Festhaltung des Glaubens hinbewegt, begeistert, indem er Beweggründe und Hilfsmittel zur Glaubensfreudigkeit vorbringt. Nichts wäre verkehrter als anzunehmen, der Verstand werde auf gleiche Weise zur Annahme eines Dogmas wie eines mathematischen Lehrsatzes gebracht. Für Mathematik und Religion gilt nicht die gleiche Lehrmethode, weil die Mathematik nur an den Verstand sich wendet, der Glaube aber auch an den Willen. Deshalb ist im Glauben das affektive Moment unermesslich wichtig, besonders in unserer Zeit, die soviel auf Stimmung hält und den Primat des Willens so nachdrücklich betont²⁾.

8. Die apologetische Betonung alles dessen, was am Glauben sozial nützlich, schön, harmonisch und tröstlich ist, wird zu einem

²⁾ Schon längst vor der neuapologetischen Schule sind jene Motive apologetisch betont und gewürdigt worden, die aus der innern Erfahrung geschöpft sind: Stärkung, Trost, Freude als Wirkungen der Religion; z. B. von Kleutgen, *Theologie der Vorzeit* 4, S. 203 ff. In den wohl-tuenden Wirkungen der Religion ein Kennzeichen ihrer Wahrheit zu erblicken, an den Früchten den Baum zu erkennen, ist durchaus biblisch. „Wenn ihr in meiner Rede verbleibet, . . . werdet ihr die Wahrheit erkennen.“ Joh. 8, 31, 32. „Wenn jemand seinen Willen tun will, wird er inne werden, ob diese Lehre von Gott sei.“ Joh. 7. 17.

Irrweg erst dann, wenn dies einseitig auf Kosten der Verstandeserkenntnis geschieht, wenn der Wille, ohne durch die Fackel eines sicheren Glaubwürdigkeitsurteils erleuchtet zu sein, bewegt werden soll, den Glaubensakt anzubefehlen, kurz, wenn die Apologetik nur voluntaristisch und nicht auch intellektuell ist und dabei die absolute, adäquate, allein und allgemein gültige Apologetik zu sein beansprucht.

Darf der Apologet, namentlich wo er, ähnlich wie die Religionslehrer, praktische Ziele verfolgt, die Willensmomente nicht übersehen, so muß er ebensosehr die Verstandesmomente ins Licht rücken; denn der Glaube ist nicht nur frei, sondern auch vernünftig. Zu einem vernünftigen Glauben aber kann der Geist, nachdem man ihm die Flügel der Metaphysik zerbrochen, nicht mehr gelangen; die Fittiche der kantischen Postulate reichen nicht so weit.

9. Die schwachen Seiten der Immanenzmethode liegen zutage. Zunächst darf die Beweiskraft der natürlich-religiösen Instinkte nicht überschätzt werden. Wäre die christliche Religion nur irgendein Gefühl, irgendein Kult, irgendeine Moral, ein unbestimmtes Sehnen nach dem Ewigen, Unendlichen, Absoluten, Göttlichen, so würde jenes beschriebene Bedürfnis des Herzens nach religiöser Hilfe und Ergänzung als apologetische Rechtfertigung des Glaubens weniger unzulänglich erscheinen. Aber der Katholizismus ist wesentlich viel mehr als ein bloßes religiöses Gefühl; er ist ein bestimmter Glaube, eine Lehre, ein System von Dogmen, von geoffenbarten, übernatürlichen Wahrheiten; er ist ein Organismus von bestimmten übernatürlichen Gnadenmitteln; er ist eine ganz bestimmte übernatürliche hierarchisch-gesellschaftliche Einrichtung. Die Dogmen, die Sakramente, die Hierarchie des Katholizismus liegen ganz und gar in der Zone der Übernatur. Den Geist in diese Zone fest und bestimmt emporzuarbeiten, vermag die Immanenz-Apologetik nicht. Sie vermag das noch viel weniger als eine Floberkfugel den Gipfel des Montblanc erreicht.

10. Wenn ich mit Brunetière von der sozialen Nützlichkeit des Christentums auf dessen Wahrheit schließe, leiste ich der Logik nicht Genüge; ich werde damit vielleicht sogar würdelos und aufdringlich. Denn mit Recht ist schon bemerkt worden, die Religion sei kein Universalmittel für alle Gebrechen der menschlichen Gesellschaft. Sie ist kein soziales Arkanaum, alles Mögliche

zu konservieren und zu bessern. Die Religion ist vor allem Wahrheit.

11. Wenn Fr. Coppée an der Hand des Leidens, Hunsmans an Hand der Kunst, Paul Bourget an Hand der Moral den Weg zum Katholizismus fanden, so wollen wir über den Einzelfall nicht rechten. Wir bemerken nur, daß tausend andere eine viel zuverlässigere Beatrice verlangen, um in das Reich der übernatürlichen Offenbarung einzutreten.

12. Wir sind weit entfernt, der Immanenzmethode jeden Wert abzusprechen. Das Wort Pascals: „Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point“ enthält viel Wahres. Wir wollen daher die moralischen Beweismittel gerne gelten lassen, als Konvenienzbeweise, als Bestätigung, als Hilfsargumente, als Motive, als Appell ans Gemüt. Zeige man nur so eindringlich als möglich die Schönheit des Katholizismus, die Harmonie zwischen sozialer Wohlfahrt und Katholizismus, zwischen Leiden und Katholizismus. Appelliere an die Pietät für den Glauben der Väter, die im gleichen Glauben standen, für ihn stritten und starben; appelliere an die Liebe zur Heimat, zur Geschichte, zu Vater und Mutter! Alles das sind gewaltige Hebel, um den Willen zu bewegen; es sind nicht bloße Beweise, sondern Motive, und zwar herrlichster Art. Durch sie wird der Wille in Fluß gebracht, erwärmt, begeistert, nicht nur zur freudigen Erfassung, sondern auch zur Realisierung des Glaubensinhaltes mächtig angeregt. Wir danken den Neuapologeten, daß sie die Gefühlsseite der Apologetik, das voluntaristische Element, den *pius credulitatis affectus* (den frommen Glaubenswillen) so eindringlich betonen. Seelenstim-mungen sind wertvollste Mittel in der Hand des Apologeten; denn das Gemüt drückt immer auf den Verstand. Es kann daher nicht genügen, die Schemen der Dogmen dem Geiste mechanisch vorzulegen und anzuheften; sie sollen dem Herzen eingeschmolzen werden durch die Flamme des Gefühls; sie sollen innerlich erlebt und geliebt werden, mitten im Sonnenaufgang der Offenbarungs- und der Gnadenwelt.

13. Aber darin irren die Neuapologeten, daß sie ihre Immanenz-Apologetik als die absolute, adäquate, allein genügende und allein wahre im Gegensatz zur traditionellen Apologetik bezeichnen. Darin irren sie, daß sie meinen, unsere Zeitgenossen

seien augenkrank und können das scharfe Licht der Metaphysik nicht mehr ertragen; daher müßten sie mit neuen, moralischen Mitteln zum Volllichte der Vernunft und des Glaubens gebracht werden. Wenn diese neuen Mittel nur auch taugliche Mittel wären! Wenn es nur richtig wäre, daß gerade unsere Zeit den Silberblick religiösen Gefühls in hohem Maße besitzt, um damit die Nebel des Zweifels, die Hüllen der Scheinwelt zu durchdringen glatt und tief wie Röntgenstrahlen! Daran werden nicht wenige zweifeln und daher, um den materialistischen Zeitgeist aufzurütteln und in Schranken zu halten, die traditionelle Apologetik nicht missen wollen.

Freiherr v. Hertling schien eine Apologetik durch Persönlichkeiten befürwortet zu haben, als er sagte: „Ein einziger Gelehrter, der erfolgreich in die Forschung eingreift, dessen Namen mit weithin sichtbaren Zeichen in die Blätter der Geschichte eingegraben ist und der sich in seinem Leben stets als treuer Sohn der Kirche bewährt hat, wiegt ganze Bände Apologetik auf.“

Das wird richtig sein, sofern man die Weckung der Glaubensneigung im Auge hat. Sieht man aber auch auf die Bildung des Glaubwürdigkeitsurteils, so könnte man mit mehr Recht sagen: Ein einziges solides Argument der Metaphysik für das Dasein Gottes, für die Wahrheit des Katholizismus wiegt ein ganzes Heer von Apologeten auf. Apologetisch unanfechtbar, unwiderstehlich, absolut durchschlagend wirken nicht die Persönlichkeiten, sondern die Beweise: War Christus, so bemerkt Schell mit Recht, nicht eine ideale Persönlichkeit? ein origineller Charakter? eine lebendige Erscheinung der Bergpredigt? Hat dies alles sein Volk überzeugt in der Weise, wie Religion Überzeugung fordert? Ist Jesus nicht trotzdem verurteilt worden, obgleich er als ideale Persönlichkeit von seinen geistlichen und weltlichen Richtern erlebt wurde? Die Heiligen der Kirche sind ein Himmel von Originalen, und doch gilt auch hier: was den einen erbaut, erregt bei den anderen Bedenken. Zudem vergesse man nicht, daß es in allen großen Religionen hervorragende Persönlichkeiten — Asketen, Mystiker, Philosophen — gibt. Damit aber ist ihr apologetischer Wert in Frage gestellt³⁾.

³⁾ Schell, Apologie des Christentums. I. Religion als Offenbarung. Paderborn 1901. S. IX, XX.

Es darf eben nie vergessen werden, daß historische, soziale und philosophische Tatsachen oft zweideutig sind, daß ihre Schlusskraft auf eine Religion überhaupt genügend hintreiben mag, aber nicht auf diese Religion, nicht auf die übernatürliche katholische Religion.

14. Die althergebrachte Apologetik verwendet metaphysische und moralische Momente. Sie will das eine tun und das andere nicht unterlassen. Sie beschränkt sich nicht auf die Weckung des frommen Glaubenswillens. Der Glaubenswille allein könnte auch Fanatismus sein. Auch die Mediziner, auch die Bonzen, auch die Derwische, auch die Häretiker verstehen und verlegen sich darauf, feurigen Glaubenswillen zu wecken. Im Unterschied von ihnen allen will und muß der katholische Apologet einen vernunftvollen Glaubensakt vorbereiten: einen Glaubensakt, dem als leitendes Auge ein sicheres Glaubwürdigkeitsurteil nicht fehlt.

Nur indem der Apologet das voluntaristische und das intellektuelle, absolut gültige, unzweideutige Moment verbindet, schafft er für den Glaubensakt einen logisch geschlossenen, unangreifbaren Vor- und Unterbau, der für alle und für immer objektiv zwingend ist, auch subjektiv mit hinreichender Gewißheit erfaßt werden kann und hinreichend geeignet ist, die Glaubensneigung zu erzeugen. Das Fundament alles Geschehens, aller Moral und Psychologie, das innerste Antlitz aller Geistesphänomene, der Demantreiß, welcher das Diesseits und Jenseits zusammenschließt, die stärkste Schwinge alles menschlichen Tuns ist und bleibt am Ende doch die Wahrheit. Daher baue der Apologet den Glaubensakt nicht auf die Urkunde des Herzens allein, sondern auch, und zwar zumeist auf den Felsen der Wahrheit, der Logik, der Metaphysik, der Geschichte: das sind die unwiderleglichen Zeugen für die Göttlichkeit der Offenbarung. Nur so erhält man einen brauchbaren apologetischen Stil, einen sichern Weg, um die Tatsache der christlichen Offenbarung festzustellen und der Vernunft zu theologischer Analyse einen festen Punkt Stützpunkt zu bieten. So verfuhr die klassische, traditionelle kirchliche Apologetik seit den Tagen der Väter; an ihr darf nicht rütteln, wer sich nicht am Vatikanum und an einer großen Überlieferung vergreifen will⁴⁾.

⁴⁾ Siehe oben S. 232. Augustinus (de praedestinatione sanctorum

15. Die Immanenzapologeten glaubten ihre neue Theorie unter den Schutz und Schatten Newmans stellen zu können. Mit Unrecht. Seine Anschauung über Apologetik hat der große Kardinal in seiner *Grammar of assent* niedergelegt⁵⁾.

Es finden sich dort allerdings manche Stellen, die agnostizistisch klingen. Schon das Motto, eine Stelle aus dem hl. Ambrosius, überrascht: „Gott wollte sein Volk nicht durch Dialektik selig machen.“⁶⁾ Die metaphysisch-mathematisch strenge Beweis-methode des Apologetikers Paley lehnt Newman ab: „Wenn man mich ersuchte, für meine eigene Befehrung Paleys Beweisgang anzuwenden, so würde ich offen erklären, daß ich wünsche, nicht durch einen schneidigen (smart) Syllogismus befehrt zu werden; wenn man mich ersuchte, auf jenem Wege andere zu befehren, so erkläre ich offen, daß es mir nicht daran liegt, ihre Vernunft zu überwinden, ohne zugleich ihr Herz zu rühren. Ich will es nicht mit Streitern, sondern mit Suchern zu tun haben.“⁷⁾ Das trockene wissenschaftliche Schlußverfahren erzeugt, nach Newman, Pedanten und Doktrinäre, niemals Befehrte; eine Unge-sunder Verstand sei besser als eine Karrenladung Logik; der Engländer sei zu praktisch, um logisch zu sein; Caputa sei das Land der Logiker usw. In der Provinz der religiösen Untersuchung sei der Egotismus ein Gebot der Bescheidenheit, d. h. jeder dürfe da nur in seinem Namen und für sich reden, seine Erfahrungen hätten Geltung für ihn und seien kein Gesetz für andere⁸⁾.

Allein Newman will der Logik nicht den apologetischen Wert überhaupt und allgemein⁹⁾, sondern nur den ersten Rang für sich und Seinesgleichen streitig machen. Auch setzt er den ersten Fußpunkt des apologetischen Verfahrens in die eigene persönliche

cp. 2) hatte geschrieben: „Nemo credit aliquid nisi prius cogitet, esse credendum.“ Bonnetty mußte 1855 den Satz unterschreiben: „Rationis usus fidem praecedit.“

⁵⁾ An essay in aid of a grammar of assent. London 1906. S. 389 ff; 409 ff und besonders 424 ff.

⁶⁾ „Non in dialecticâ complacuit Deo salvum facere populum suum.“

⁷⁾ A. a. O. S. 425.

⁸⁾ A. a. O. S. 302; 385.

⁹⁾ A. a. O. S. 425 ff.

Erfahrung (Egotismus): der Mensch, die Wunden seiner Seele betrachtend, empfindet sein sittliches Elend und die Größe Gottes. Aber außer diesem ersten, subjektiven Fußpunkt besitzt Newmans Apologetik noch andere objektive Fußpunkte: die Übereinstimmung des Menschengeschlechtes und die Weltordnung. Von diesen subjektiven und objektiven Punkten aus hält er zugunsten der christlichen Offenbarung nicht einen positiven, sondern nur einen negativen Beweis für möglich: einen lauten Ruf und mächtigen Fingerzeig nach einem höhern Gegenüber und Helfer der Seele! Den positiven Beweis für die übernatürliche Offenbarung baut er auf die Wunder, nicht zuerst auf die biblischen, metaphysischen, sondern auf die moralischen Wunder: Erhabenheit des Christentums, seine providentielle, großartige Vorbereitung, Einführung und Ausführung.

Endlich meint und betont Kardinal Newman, wie einst Kardinal Dechamps, nicht nur jene objektive Apologetik, die im Erweis der Glaubwürdigkeit sich erschöpft, sondern auch und zumeist die subjektive Apologetik, die im Willen tatsächlich die Glaubensneigung erzielen will. Das ist aber nicht jene Immanenzapologetik, wie wir sie bekämpft haben; es ist vielmehr die volle Apologetik (*apologétique integrale*), der auch wir das Wort geredet.

Wie einst Tertullian, so hat auch Kardinal Newman gegen die logische Vernunft einige unverbindliche Wendungen sich gestattet. Darf man ihn deshalb, so wenig als den berühmten Karthager, auch nicht zum Agnostiker stempeln, so möchte man in unserer agnostizistischen Zeitströmung doch wünschen, daß er seine Redeweise etwas strenger gehütet und nach dem Vorgange des Heilandes, des hl. Paulus und der ganzen kirchlichen Vergangenheit den apologetischen Wert der biblischen, metaphysischen Wunder etwas höher eingeschätzt hätte.

II. Teil.

Der eigentliche Modernismus.

III. Buch.

Der negative Weg der Modernisten zur neuen Religion: der Agnostizismus oder der falsche Idealismus.

Vorbemerkungen.

Taten wir Unrecht, die Amerikanisten und Neuapologeten Vorläufer und Grenznachbarn der Modernisten zu nennen? Wir glauben nein. Denn Vorläufer der Modernisten waren sie erstens der Zeit nach: an die Periode des Amerikanismus schließt sich unmittelbar die Periode des Modernismus.

Serner waren sie Vorläufer des Modernismus, indem sie den Boden dafür lockerten, Ausgangspunkte und Anstoß dazu darboten. Was war den Modernisten Anstoß und Ausgangspunkt zum Aufsuchen einer „neuen Religion“, eines neuen Systems? Das war die Angst vor der „kommenden Sündflut“, die Angst, bei dem bisherigen System der Kirche sei eine Versöhnung mit der Kultur der Gegenwart unmöglich; das war die Stimmung der Rückständigkeit und heilloser Gefährdung der katholischen Sache, wenn nicht sofort eine Rettungssache, eine „neue Religion“ erbaut würde. Diese gedrückte, verzweifelte Stimmung, diesen Wahn einer kommenden Sündflut hat aber niemand so unermüdlich aufgeweckt, wie die Amerikanisten und Neuapologeten, deren Cassandra-Rufe die Pfadfinder des Modernismus auf den Plan riefen.

Außerdem sind die Programmpunkte der Amerikanisten und Neuapologeten von den Modernisten angenommen und weitergebildet worden.

Endlich waren die Amerikanisten und Neuapologeten Vorläufer der Modernisten auch insofern, als einige ihrer Aufstellungen den Weg zum Modernismus frei machten,

bahnen halfen, teilweise sogar den Modernismus in sich schlossen wie die Knospe die Blüte.

Loisy hat daher recht, wenn er sagt: „Im Katalog der apokryphen Häresien sind die Modernisten die authentischen Nachfolger der Amerikanisten.“¹⁾

Zugleich muß aber auch anerkannt werden, daß die Modernisten über ihre Vorläufer und Grenznachbarn weit hinausgingen.

Der eigentliche Modernismus ist mehr als der Amerikanismus und das Reformertum. Sein Programm war nicht nur ein bunter Klagerodel gegen die Kirche und eine Summe von Postulaten, als da sind: Anerkennung und Verwertung des neuzeitlichen Fortschrittes, Heranbildung der Geistlichen auf Universitäten, Hebung des niederen Klerus, religiöser Katholizismus, Eindämmung des Ultramontanismus, Reform des Index, Reform der Moral, teilweise Entrechtung der Geistlichen zugunsten des Laienelementes, Trennung von Kirche und Staat, Kulturkatholizismus, interkonfessionelle Tendenzen, Entklerikalisierung des öffentlichen Lebens usw.

Die eigentlichen Modernisten gehen auch weiter als viele Vertreter der neuen Apologetik. Von den letzteren waren einige nicht grundsätzlich, sondern nur taktisch, in Rücksicht auf die eigenartige Zeitlage, für die Ausschaltung der bisherigen und Einführung einer neuen Apologetik. Ohne den Wert der alten Gottesbeweise und die innere Kraft der bisherigen apologetischen Methode anzutasten, glaubten sie doch eine neue Methode empfehlen zu müssen, weil diese auf die Zeitgenossen mehr Eindruck mache.

Andere Neuapologeten freilich forderten eine neue Methode, weil sie grundsätzliche Gegner jener Philosophie waren, welche dem Apologeten bisher als Werkzeug gedient, und weil sie auf eine völlig neue Philosophie sich eingeschworen, — auf die moderne Zeitphilosophie. Diese Vermählung der Apologetik mit der

¹⁾ „Les modernistes, comme les américanistes, dont ils sont les successeurs authentiques — sur le catalogues des hérésies apocryphes — mettent les vertus actives au-dessus des passives etc.“ Simples réflexions sur le décret du Saint-Office „Lamentabili sane exitu“ et sur l'encyclique „Pascendi Dominici Gregis“. Chez l'auteur Ceffonds près Montier-en-Der (Haute-Marne) 1908. S. 253.

modernen Zeitphilosophie war nun, folgerichtig durchgeführt, ein höchst bedenkliches Unterfangen; sie mußte zum Modernismus führen. Immerhin vollzog sich dieser Bund nur in der Vorhalle des Glaubens und sollte auf diese beschränkt bleiben, soweit es auf Willen und Absicht der meisten dieser Neuapologeten ankam. Nur ein neues Fundament für die alte Religion, nicht eine neue Religion wollten sie bieten.

Der eigentliche Modernismus hingegen ist nicht nur mit allen Fehlern, Gebrechen und schlimmen Keimen des Amerikanismus und der Neuapologetik behaftet, sondern krankt an einem eigenen tödlichen Übel. Er verband sich mit der modernen Zeitphilosophie und wählte sie als Werkzeug nicht nur für die Vorhalle, sondern für das ureigenste Gebiet der Theologie und des Glaubens. Auch begnügte er sich nicht mit einigen Klagen und Postulaten mehr disziplinärer und taktischer Natur, sondern legte die Art an die Wurzel der Dogmen, schuf ein neues philosophisch-theologisches System, das der katholischen Lehre von der Wurzel bis zum Wipfel widerspricht. Nicht nur eine Schmälerung, nein, eine Zerstörung des *sensus catholicus* hat der Modernismus angestrebt und eine völlig neue Religion aufgestellt. Neu ist der negative und positive Weg, auf dem der eigentliche Modernismus zur Religion gelangen will, und neu ist das Grundwesen der Religion, wie er sie sich träumt.

Ohne den katholischen oder modernistischen Religionsbegriff hier aufstellen und gegen einander abwägen zu wollen, sei vorläufig nur kurz darauf hingewiesen, was man allgemein unter Religion versteht.

Von Religion wird zunächst in einem objektiven und subjektiven Sinne geredet. Objektiv, und zwar im weitesten Sinne ist die Religion die Summe der göttlichen Lehren, Pflichten und kultischen Heilmittel; objektiv und im engeren Sinne ist Religion die Summe der Lehren, Pflichten und Kultmittel, die sich unmittelbar auf Gott beziehen. Objektiv besagt die Religion ein Verhältnis zu Gott und einen Pflichtenkreis, der aus diesem Verhältnis fließt.

Subjektiv verstanden ist die Religion nicht nur ein Verhältnis zu Gott — denn das hat auch ein Stein —, sondern ein Verhalten zu Gott, und zwar ein Verhalten von fester eindeutiger

Tendenz. Subjektiv ist sie jene Handlung oder jene Summe von Handlungen, wodurch die Seele mit Gott in Beziehung tritt; sie ist die geistige Achse zwischen den zwei Polen: Seele und Gott. Die objektive Religion pflegt auch die institutionelle oder statutarische, die subjektive Religion hingegen die persönliche genannt zu werden.

Außerdem mag hier noch die natürliche und übernatürliche Religion unterschieden werden. Die natürliche Religion ist das Verhältnis bzw. Verhalten des Menschen zu Gott auf Grund der Naturschöpfung und naturentsprechenden Vorsehung. Übernatürlich ist die Religion, wenn und insofern das Verhältnis bzw. Verhalten des Menschen zu Gott nicht nur auf die natürliche Schöpfung und Vorsehung, sondern außerdem auf besondere Offenbarungs- und Gnadentaten Gottes sich gründet und abmißt, die einem über die Ansprüche der menschlichen Natur hinausgehenden letzten Ziel entsprechen.

I. Gnostizismus und Agnostizismus.

1. Kapitel.

Der Gnostizismus: Auflösung des Glaubens in Wissen.

1. Das Wort Agnostizismus stammt vom griechischen *α* privativum und *γινώσκειν* = erkennen; es bedeutet jenen Geisteszustand, der jeglichen Versuch, ein richtiges naturwissenschaftliches, philosophisches oder religiöses Wissen von der Wirklichkeit der Dinge zu erlangen, als völlig aussichtslos bezeichnet. Sein Standpunkt ist umschrieben in dem Worte von Du Bois-Reymond: Ignorabismus²⁾!

2. Der konträre Gegensatz des Agnostizismus ist der Gnostizismus (von *γνώσις* = Erkenntnis). Besonders im christlichen Altertum vom ersten bis fünften Jahrhundert war der Gnostizismus der furchtbarste Gegner des Christentums. Seine Hauptnahrung sog er aus der vorchristlichen Religionsphilosophie und

²⁾ „Agnostizismus: Ansicht, daß es von dem an sich Seienden, von den Dingen an sich, den transzendenten Faktoren, vom Absoluten kein Wissen gebe und geben könne.“ Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe. 1910. I, S. 20.

floß aus dem Sumpfland des Heidentums: aus Persien, Syrien, Indien, Babylon, Ägypten, Griechenland und Rom in ungezählten Bächen herbei, um den Strom der christlichen Weltanschauung zu trüben.

So verschiedenartig die Lehrpunkte des Gnostizismus waren, so war doch all seinen Formen wesentlich erstens eine ungemessene Übertreibung vom Wert des Wissens: Wissen war Erlösung, der ausreichende Weg zur Seligkeit. Zweitens war ihm wesentlich eigen, die möglichen Grenzen des Wissens ungebührlich zu überspannen. Der Gnostizismus verlangte und verhiess Aufschluß über Fragen, die das Christentum für dieses Leben stets dem Glauben vorbehielt; er legte die Art an die Wurzel der eigentlichen christlichen Geheimnisse, indem er bestritt, daß es Glaubenslehren gebe, deren Dasein und Wesen vom Verstand des Erdenpilgers nicht bewiesen und durchschaut werden könnten¹⁾. Für den eingeweihten Gnostiker gab es keine religiösen Geheimnisse im Sinne der katholischen Kirche. Welche Verwirrung und Erschütterung ein Cerinthus, Basilides, Valentinus, Marcus, Bardesanes, Hermogenes, Cerdo, Marcion, Apelles, Karpokrates usw. in der Kirche angestiftet, wie sie einerseits unmenschliche Askese, andererseits den wildesten Antinomismus vertraten und so das Christentum bei den Heiden in Mißkredit brachten, dafür bietet uns die Kirchengeschichte zahlreiche Belege.

3. In ähnlicher Weise und in schärfstem Widerspruch zu den Kirchenvätern lehrten die strengen Arianer eine völlige Erkennbarkeit des göttlichen Wesens. Aëtius behauptete, Gott gerade so zu erkennen, wie einen Stein oder ein Holz, oder sonst einen Gegenstand, den er in Händen halte; er erkenne Gott so genau wie sich selbst, ja sich selbst erkenne er nicht so genau wie er Gott erkenne^{1a)}. Eunomius versicherte fast, Gott selbst wisse von sich nicht mehr als wir²⁾.

4. Einer zu weitgehenden Gnosis, obschon nicht in dem Maße wie die strengen Arianer und die Gnostiker der ersten Jahrhunderte, huldigten auch katholische Theologen des Mittelalters und

1) „Sie rühmen sich der absoluten Erkenntnis von Gott, Natur und der Geschichte“. Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe 1910. I, S. 447 (Gnosis).

^{1a)} Epiphan. haereses 76, 4.

²⁾ Socrates, hist. eccles. 4, 7.

der Neuzeit. Ein Gnostiker in gewissem Sinne war z. B. Abälard in Frankreich († 1142)³⁾; auch der einflußreiche Professor Hermes in Bonn († 1831) und der geniale Anton Günther in Wien († 1863).

5. Diese zwei katholischen Priester waren Semirationalisten, Schleppträger des totalen Rationalismus, der im 18. Jahrhundert in England, Frankreich und Deutschland das Banner der Philosophie an sich riß und die Offenbarung vor sein Forum lud. Alles was nicht denknotwendig, der Vernunft vollkommen zugänglich sei — Dreieinigkeit, Gottheit, Christi, Erlösung, Erbsünde, Gnade usw., auch sämtliche Wunder — litt er nicht im Reich der Religion.

Der Ariadnefaden schien gefunden, welcher durch das Labyrinth des Alls führt. Im Prinzip war der Vernunft nichts mehr unerreichbar; kein ewig verschlossenes Geheimnis blieb nach, kein mystisches Dunkel; alles nur klares, deutliches Wissen, sicher beweisbar, aus einander ableitbar. Die ganze Welt schien ein großes Rechenexempel zu sein, dessen Lösung zwar die verschiedensten Operationen erforderte, schließlich aber durchaus nicht zweifelhaft schien. Die Vernunft war es, die alles galt; durch sie konnte man die Welt umspannen, vermöge ihrer den Himmel auf die Erde herabziehen. „Nie ist das Wissen, das Erkenntnisvermögen im Menschen so überschätzt, nie der Göttin Vernunft solcher Weihrauch gestreut worden. Wenn ihr in Paris ein Altar errichtet wurde, war das zwar nicht im Sinne der Aufklärer; die Tendenz der Aufklärung aber, als einer geschichtlichen Strömung, kam darin sehr gut zum Ausdruck.“⁴⁾

³⁾ Der hl. Bernhard bezichtigt Abälard, auch das Unerforschliche wissen zu wollen. Er schreibt über ihn: „Qui dum omnium quae in coelo sunt sursum, et quae in terra deorsum, nihil praeter solum „nescio“ nescire dignatur, ponit in coelum os suum et scrutatur alta Dei, rediensque ad nos refert verba ineffabilia, quae non licet homini loqui, et dum paratus est de omnibus reddere rationem, et contra rationem praesumit et contra fidem. Quid enim magis contra rationem, quam rationem ratione conari transcendere? Et quid magis contra fidem quam credere nolle, quicquid non possit ratione attingere?“ Epist. 190 ad Innocent. II.

⁴⁾ Erich Adickes, Wissen und Glauben. Deutsche Rundschau 1898. 94, S. 90.

2. Kapitel.

Der Agnostizismus: Trennung von Glaube und Wissen.

1. Während also der Gnostizismus allen Glauben in Wissen auflöste, suchte der Agnostizismus Glaube und Wissen völlig zu trennen. Der Prozeß, Glaube und Wissen zu trennen, war lang und zäh. Angehoben bereits im Altertum, wurde er fortgesetzt von jenen Philosophen des Mittelalters, die eine doppelte Wahrheit lehrten: es könne etwas in der Theologie falsch und in der Philosophie wahr sein und umgekehrt. Die Reformatoren, teils von jenen mittelalterlichen Philosophen beeinflusst, teils durch die Folgestrenge ihrer Erbsündenlehre gezwungen, verkündeten das vollendete Unvermögen der Menschenvernunft in religiösen Dingen und fanden in den Skeptikern des 17. und 18. Jahrhunderts treue Gefolgschaft. Endlich erschien Kant als der große Scharfrichter, „zermalnte“ die Gottesbeweise und aberkannte der Metaphysik unter feierlicher Berufung auf die Philosophie jedes Beweisrecht in Sachen der Religion. Es war ein langer Passionsweg, bis endlich durch die Ironie Bayles, durch den Hohn Humes, durch das Schelten von Reimarus und Kant die Vernunft aus dem Tempel der Religion als eine Fremde und Unzurechnungsfähige verstoßen war!

2. Den Namen empfing die Familie der Agnostiker im Jahre 1869 durch den Engländer Huxley; ihr Stammbaum ist aber älter und weitverzweigt, obschon nicht in dem Maße, wie manche behaupten. Plato z. B. war kein Agnostiker; ebensowenig sein Geistesverwandter Augustinus. Für sie beide, wie für den unvergleichlichen Aristoteles und für die Theologen der Kirche durchweg war die sichtbare Welt Trägerin göttlicher Gedanken. Sie alle stehen zum Paulinischen Spruch: „Das Unsichtbare an ihm ist in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar“¹⁾; ebenso zu jenem anderen Wort im Buche der Weisheit: „Alle Menschen sind eitel, die keine Erkenntnis Gottes haben, die aus den sichtbaren Gütern den nicht zu begreifen vermochten, der da ist, und den Meister aus seinen Werken nicht erkennen... Aus der Größe und Schönheit an den Geschöpfen kann man schlußweise den Schöpfer erkennen.“²⁾

1) Röm. 1, 20.

2) Weisheit 13, 1 ff.

3. Aber ein Agnostiker war wohl der griechische Philosoph Xenophanes (um 470 v. Christus), der spöttisch bemerkte: „Wenn Löwen malen könnten, würden sie die Götter löwenartig darstellen;“³⁾ wie ein langerwogenes Lebensfredo, prägte er auch den Spruch:

„Keiner hat je was Klares gewußt; noch wird es jemals
Wissen, was von den Göttern sowohl ich sag' als vom Weltall.
Denn wenn ihm auch es glückte, daß er das Vollkommenste spräche,
Wüßte er es selbst doch nicht; denn auf allem haftet die Meinung.“⁴⁾

Nicht nur verspottet Xenophanes die mythologische, anthropomorphe Götterlehre des Volkes und der Dichter, sondern behauptet auch das Unvermögen, Gott nach seinem wirklichen Sein zu erkennen. Daß die Menschen ihre Götter menschenähnlich auffassen, ist unvermeidlich; auch Ochsen, Löwen und Pferde würden, wenn sie zeichnen könnten, die Götter nach ihrem Bilde gestalten. In seinen Göttern malt sich, und zwar notwendig, der Mensch. Damit scheint Xenophanes jenen Satz anzudeuten, der ein Hauptargument der Agnostiker auch unserer Tage ist, nämlich: Zum Erkennen gehören Subjekt und Objekt; das Objekt muß ins Subjekt eingehen; dabei wird es von den Eigenschaften des Subjektes naturnotwendig umgestaltet. Alle Erkenntnis des Menschen von den Göttern muß daher notwendig anthropomorph gefärbt, d. h. objektiv unzuverlässig sein⁵⁾.

4. Ein Agnostiker war Protagoras (410 v. Chr.) durch seinen Satz „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“^{5a)}; Pyrrhon (270

³⁾ Fragmente der Gedichte und Sprüche des Xenophanes v. 5 und 6. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker². Berlin 1906, S. 51.

⁴⁾ Diels, a. a. O.

⁵⁾ Unter die Agnostiker wird Xenophanes eingereiht von Sotion, Aristoteles, Cicero, Plutarch, Sextus Empiricus, Bayle, Tennemann, Willmann, Gomperz und andern. Von anderer Seite wurde dies verneint, wie uns scheint, mit unzulänglichen Gründen. Schweizerische Rundschau 9, S. 239 ff.; 320 ff.

^{5a)} Sein Buch „Über die Götter“ begann mit dem Satz: „In Betreff der Götter vermag ich nicht zu wissen, nicht daß sie sind, und nicht daß sie nicht sind; denn vieles hindert, dies zu wissen, zumal die Dunkelheit der Sache und das menschliche Leben, da es so kurz ist.“ Diels, Vorsokratiker 1907. II. 1, S. 536. Als er es im Hause des Euripides zum erstenmal vorlesen ließ und damit nach antiker Sitte der Öffentlichkeit übergab, erteilte ihn das erste literarische Autodafé. Ein schneidiger Reiteroffizier,

v. Chr.), indem er lehrte, der Mensch könne keine einzige Wahrheit erkennen. Ebenso Philon von Athen, Sextus Empiricus, Carneades und andere. Wenn der hl. Paulus auf dem Markt von Athen einen Altar fand mit der Inschrift: „Dem unbekannten Gott“, so liegt darin vielleicht ein Anklang von Agnostizismus. Agnostiker im vollen Sinne waren dann die Neuplatoniker. Dem Unendlichen gegenüber senkten sie ihr Geistesauge, entledigten sie sich alles begrifflichen Denkens. Gott, so lehrte ihr Haupt Plotinus (270 n. Chr.), ist absolut unerforschlich, unerkennbar. Mystische Verzücung war ihr höchstes, ihr einziges Verhältnis zu Gott. Sie waren eingeschworen auf das Dogma: Das Absolute ist unerforschlich, unausdenkbar.

5. Im Mittelalter gab es eine bedeutende Gruppe von Theologen, die eine wirkliche Erkenntnis des Objektiv-Allgemeinen (Universalien) und der Gottheit leugneten; es waren die Nominalisten, die Totengräber der blühenden Hochscholastik. Aus ihnen wuchs im 15. Jahrhundert der Reformator Luther hervor^{5b)}. Er lehrte: Durch die Erbsünde sei die Menschenvernunft derart verwüstet, daß sie jede Fähigkeit für religiöse Erkenntnis verloren. Die Menschenvernunft vermöge wohl etwas in rein irdischen Dingen, in bezug auf Handwerk, Mathematik, Musik und dergleichen; in bezug auf Gott, Religion und Ewigkeit könne sie nichts, rein nichts erkennen.

Bekanntlich hat denn auch der Vater der Reformation von der Vernunft ganz unverbindlich gesprochen. In seiner Erklärung des Galaterbriefes⁶⁾ bezeichnet er es als Aufgabe des Glaubens „der Narrin Vernunft den Hals umzudrehen und die Bestie zu erwürgen“. Anderswo sagt er: „Dahin muß es mit dir gebracht werden, sonst ist's schabab; du mußt die Vernunft gar ausziehen und hinwerfen durch den Glauben, daß diese Worte geben das ewige Leben. Derhalben, so ist beschlossen, daß, wer Christi

Pythodoros, erhob Anklage auf Religionsstörung; das Buch ward verzehmt; die bereits ausgegebenen Exemplare wurden eingesammelt und öffentlich verbrannt. Protagoras floh, vor der Verurteilung, aus Athen nach Sicilien, erlitt Schiffbruch und fand den Tod in den Wellen. Gomperz, Griechische Denker. Leipzig 1903. I, S. 353.

^{5b)} Manser in Kirchliches Handlexikon 2, S. 1186.

⁶⁾ Luthers Werke, ed. Walch, VIII. 2043.

Wort hören will, der lasse den Esel daheim, handle und rechne nicht nach seiner Vernunft, tut er es aber, so wird er sich ärgern.“⁷⁾

Aus dieser Anschauung flammte sein Zorn gegen die Universitäten. Die Heftigkeit des Tones, womit Luther von diesen als den eigentlichen Burgen des Teufels auf Erden sprach, ist vielleicht von keinem Angriff auf diese Institute weder vor- noch nachher erreicht worden⁸⁾. Er nannte sie „Mördergruben, Molochstempel, Synagogen des Verderbens“⁹⁾. Er versichert, jene vier Soldaten, die Christum gekreuzigt, hätten die Universitäten vorgebildet, die daher auch aus vier Fakultäten beständen¹⁰⁾. Er warnt: „Ein junger Mensch soll die Philosophie und Theologie meiden wie den Tod seiner Seele. Die Evangelien sind nicht so dunkel, daß sie ein Kind nicht verstehen möchte.“¹¹⁾ Karlstadt hinwiederum mahnte die Kandidaten der Theologie, statt des Studierens ein Handwerk zu lernen¹²⁾.

Insbesondere wurde die Philosophie von Luther geschmäht, während er den rein formalen Wissenschaften, z. B. der Logik, Rhetorik, Poetik, nicht feind war. Ganz richtig schreibt Paulsen: „Der Protestantismus ist in seinem Ursprung und Wesen irrationalistisch; die Vernunft kann aus sich von Glaubenssachen nichts erkennen; das ‚Wort Gottes‘ ist die einzige Quelle des Glaubens; die Aufgabe der Vernunft gegenüber der heiligen Schrift ist eine rein formale, den lauterer Sinn der Schrift festzustellen. Theologie ist philologische Exegese, grammatica in sacra pagina occupata; eine rationale, philosophische Begründung der Heilswahrheit ist weder möglich noch notwendig.“¹³⁾

Derart dachte Luther von der Vernunft, weil er der Erbsünde naturverwüstende Wirkung beimah, so daß sie den Verstand geblendet für alles, was über dem Irdischen liegt; dann weil er den Glauben im Menschen als alleiniges Werk Gottes erklärte ohne aktive Mitwirkung des menschlichen Verstandes oder Willens; überdies weil die Vernunft denke, die Rechtfertigung geschehe nicht ohne gute Werke, wenigstens müsse der gute Wille sich in

⁷⁾ Walch, VII. 2160.

⁸⁾ Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts, I², 185.

⁹⁾ Jansen, Geschichte des deutschen Volkes 2, 9—12; 194, 294.

¹⁰⁾ Döllinger, Reformation, I, 443. ¹¹⁾ Walch, XVIII, 1475.

¹²⁾ Möhler, Symbolik, 409. ¹³⁾ Philosophia militans, S. 38.

solchen zeigen, während doch Luther an sich die Erfahrung gemacht haben wollte, daß man auf dem Wege der guten Werke seiner Gerechtigkeit nicht gewiß werde, daß also die Vernunft in diesem Punkte und folglich in allen religiösen Dingen blind sei¹⁴⁾; endlich weil, wie Döllinger¹⁵⁾ meint, Vernunft, Philosophie und Universitäten sich unterfingen, Luthers Lehre, besonders die vom knechtischen Willen, als schon natürlich widersinnig nachzuweisen.

6. Wie Luther mit seinen maßlosen Ausfällen gegen die Vernunft vorangegangen war, so wandelten seine Anhänger und Nachfolger in seinen Bahnen weiter, so daß noch am Ende des 18. Jahrhunderts der alte Reimarus seine Anklageschrift gegen die protestantischen Geistlichen schreiben konnte: „Von der Verschreitung der Vernunft auf den Kanzeln.“¹⁶⁾

7. Außerordentlich bemüht war Spinoza († 1677), die Metaphysik vom Glauben zu trennen. Dem Glauben und der Theologie, so sagte er, sei es nicht um wahre (vera), sondern um fromme (pia) Dogmen zu tun. Unter den letzteren seien viele, die keinen Schatten von Wahrheit besäßen; aber daran liege nichts, wenn nur der Gläubige ihrer Unwahrheit sich nicht bewußt sei und sich durch sie zum Gehorsam getrieben finde¹⁷⁾. Der Glaube und die Theologie hätten als Zweck einzig die Erziehung des Menschen zum Gehorsam, die Philosophie hingegen einzig die Erforschung der Wahrheit. So seien ihre Gebiete ganz verschieden und niemals könnten sie in Kollision kommen¹⁸⁾. Es könne daher ebensowenig die Rede sein, daß die Theologie der Vernunft, wie daß die Vernunft der Theologie als Magd dienen solle¹⁹⁾.

¹⁴⁾ Paulsen, *Philosophia militans*². S. 39.

¹⁵⁾ A. a. O. I, 444.

¹⁶⁾ Kalthof, *Die Religion der Modernen*, S. 11.

¹⁷⁾ *Tractat. theol. pol.* cp. 14.

¹⁸⁾ „Superest, ut tandem ostendam, inter fidem sive theologiam, et philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem, quod iam nemo potest ignorare, qui harum duarum facultatum et scopum et fundamentum novit, quae sane toto coelo discrepant. Philosophiae enim scopus nihil est praeter veritatem: fidei autem — nihil praeter obedientiam et pietatem etc.“ *Tract. theol. pol.* cp. 14.

¹⁹⁾ „Pro inconcusso statuimus, quod nec theologia rationi, nec ratio theologiae ancillari teneatur, sed unaquaeque suum regnum obtineat etc.“ A. a. O. cp. 15.

Ebenso meinte Spinoza: „Wenn ein Dreieck reden könnte, würde es Gott für das dreieckigste Dreieck erklären.“²⁰⁾ Und wiederum: „Sollten Verstand und Wille zu dem ewigen Wesen Gottes gehören, so muß unter beiden Attributen sicher etwas anderes, als gewöhnlich geschieht, verstanden werden. Denn Verstand und Wille, welche Gottes Wesen ausmachten, müßten von unserem Verstande und Willen himmelweit verschieden sein und könnten nur im Namen übereinstimmen, wie das Sternbild des Hundes mit dem Hunde als bellendem Tiere übereinstimmt.“²¹⁾

8. Die Empiristen und Sensualisten des 18. Jahrhunderts in England und Frankreich, die alle menschliche Erkenntnis einzig in den Sinnen entstehen und sich vollenden ließen, die also jede überweltliche und übersinnliche (metaphysische) Erkenntnis leugneten, standen ebenfalls unter dem Banner des Agnostizismus.

Bacon (1561—1626) hatte gelehrt: Erkenntnis der Dinge ist nur durch die Erfahrung möglich; alle erfahrungslose Erkenntnis, alle Schlußfolgerung des reinen Verstandes ist abzulehnen. Erfahrungsmäßig erkannt werden können aber nur die natürlichen Dinge; alles Übernatürliche ist unerkennbar. Übernatürlich ist für Bacon der Geist, sowohl der göttliche als der menschliche²²⁾. Die Erfahrungswissenschaft, d. h. die Wissenschaft überhaupt, besteht also einzig und allein in der Naturwissenschaft. In der Naturwissenschaft hat die Metaphysik keinen Platz; höchstens etwas Teleologie konnte geduldet werden. Die teleologische Naturerklärung war eine naturphilosophische Sinekure. Sie führte ein klösterliches Dasein und erhielt als Spielzeug und Zeitvertreib die Zweckursachen; Bacon sagte von ihr, sie sei unfruchtbar wie gottgeweihte Jungfrauen²³⁾. Eigentliche Wissenschaft war für

²⁰⁾ Epist. 60.

²¹⁾ Ethic I, prop. 17.

²²⁾ Bacon verwechselt, wie es ebenso häufig als mißbräuchlich geschieht, übernatürlich mit übersinnlich. Alles Übernatürliche ist übersinnlich, aber nicht alles Übersinnliche ist übernatürlich. Das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit, Geistigkeit der Seele usw. übersteigt die Sinne, ist etwas Übersinnliches, aber nichts Übernatürliches. Übernatürlich ist nur das, was alle Kräfte und Ansprüche der geschaffenen Natur — sowohl der körperlichen als der geistigen — übersteigt, z. B. die Gnade. Übernatürlich besagt mehr als übersinnlich und auch mehr als überweltlich.

²³⁾ „Causarum finalium inquisitio sterilis est et tanquam virgo Deo consecrata nihil parit.“ De augmento scientiarum III. cp. 4.

ihn nur die Physik, die alles durch Wirkursachen erklären sollte.

Locke (1632—1704) schränkte das menschliche Wissen noch mehr ein. Er nahm der Metaphysik auch ihre Sinekure der teleologischen Naturerklärung der übernatürlichen (d. h. geistigen) und der übersinnlichen Dinge; von der Substanz der Körper, vom Wesen der Kräfte erkennen wir nichts. Alles in den Dingen ist sinnlich und nur sinnlich erkennbar. Der vollendete Sensualismus!

Berkeley (1684—1753) vollendete Lockes Theorie. Dinge außer uns, so lehrte er, erkennen wir nicht. Es gibt überhaupt keine sinnlichen Dinge außer uns. Wir erkennen nur unsere sinnlichen Eindrücke oder Vorstellungen, sonst nichts. Die sinnlichen Eindrücke werden direkt von Gott in uns erzeugt.

Nicht minder radikal vollzog Bayle den Bruch der Vernunft mit der Theologie. Die Philosophie sei kein kompetentes Tribunal zum Spruch in theologischen Dingen, welche doch einzig vor das Tribunal der Offenbarung gehörten. Offenbarung und Philosophie lassen sich nicht vereinen; man müsse zwischen beiden wählen. Ebenso dachten Hume und Reimarus²⁴⁾.

3. Kapitel.

Agnostizismus von Kant bis auf die Neuzeit.

9. Neben den Genannten muß Immanuel Kant, der entschlossenste Gegner aller Metaphysik, als Ahnherr der Agnostiker bezeichnet werden. Mit dem eisernen Tore seiner Kritik verschloß er den Menschen alle Kenntnisse der Außen- und Überwelt. Seele, Welt, Gott löste er auf in dialektischen Schein und beugte den Menscheng Geist unter das laudinische Joch des Sensualismus. Geist vom Geiste Kants atmen. Goethes Verse:

„Der Erdkreis ist mir genug bekannt,
Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt;
Tor, wer dorthin die Augen blinzeln richtet,
Sich über Wolken seinesgleichen dichtet.
Er stehe fest und schaue hier sich um!
Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm.“

²⁴⁾ Bayle, Dictionnaire historique et critique. Basel 1738. VI, 632 ff. Strauß, Glaubenslehre I, 327.

Kant, der in der ersten Hälfte seines Lebens die Fähigkeit der Vernunft für Metaphysik so tapfer verteidigt hatte, spottet nach seinem Fall in den Kritizismus über das Blendwerk der Jenseitsphilosophie. „Die anschauende Erkenntnis der anderen Welt kann allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüßt, welchen man für die gegenwärtige nötig hat. Ich weiß auch nicht, ob selbst gewisse Philosophen gänzlich von dieser harten Bedingung frei sein sollten, welche so fleißig und vertieft ihre metaphysischen Gläser nach jenen entlegenen Gegenden hinrichten und Wunderdinge von daher zu erzählen wissen, zum wenigsten mißgönne ich ihnen keine von ihren Entdeckungen; nur besorge ich, daß ihnen irgendein Mann von gutem Verstande und wenig Feinigkeit eben dasselbe dürfte zu verstehen geben, was dem Tcho de Brahe sein Kutscher antwortete, als jener meinte, zur Nachtzeit nach den Sternen den kürzesten Weg fahren zu können: Guter Herr, auf den Himmel mögt ihr euch wohl verstehen, hier aber auf der Erde seid ihr ein Narr.“¹⁾

10. In dem großen Kometenschweif, der an die kantische Philosophie ansetzte und über die „Idealisten“ Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer sich erstreckte, hat der Agnostizismus sich noch gesteigert. War nach Kant das Erkennen noch der Traum eines Träumenden, so wurde es für seine idealistischen Nachfolger bald

¹⁾ Träume eines Geistersehers. Kants W. W. Berlin 1905; II, 341. Schon in der Vorrede heißt es spöttisch: „Das Schattenreich ist das Paradis der Phantasten. Hier finden sie ein unbegrenztes Land, wo sie sich nach Belieben anbauen können. Hypochondrische Dünste, Ammenmärchen und Klosterwunder lassen es ihnen an Bauezeug nicht ermangeln. Die Philosophen zeichnen den Grundriß und ändern ihn wiederum oder verworfen ihn, wie ihre Gewohnheit ist. Nur das heilige Rom hat daselbst einträgliche Provinzen; die zwei Kronen des unsichtbaren Reiches stützen die dritte, als das hinfällige Diadem seiner irdischen Hoheit, und die Schlüssel, welche die beiden Pforten der anderen Welt auf tun, öffnen zugleich sympathetisch die Kasten der gegenwärtigen. Dergleichen Rechtsame des Geisterreichs, insofern es durch die Gründe der Staatsklugheit bewiesen ist, erheben sich weit über alle ohnmächtige Einwürfe der Schulweisen, und ihr Gebrauch oder Mißbrauch ist schon zu ehrwürdig, als daß er sich einer so verworfenen Prüfung auszusetzen nötig hätte.“ In diesem Werke schrieb Kant den Absagebrief an die bisherige Metaphysik, um später selbst eine neue in die Welt zu setzen.

zum Traum ohne Träumenden, sogar zum Traum eines Traumes, d. h. zum vollendeten Illusionismus. — Auch jene protestantische Theologenschule, die an Spinoza, Schleiermacher, Hegel und Herbart emporrannte und über W. Vatke, A. Schweizer, Biedermann, Lipsius, O. Pfleiderer, Flügel, Paulsen, Tröltzsch, A. Sabatier in Ritschl und Harnack gipfelte, bestritt, daß Gott durch die Vernunft erkennbar sei.

11. Schleiermacher hat die Wehklagen jener Rationalisten und Pietisten, welche die Mauern des alten Zion wieder empor-schreien möchten, barbarisch gefunden und sich lustig gemacht über das „vollendete Spielzeug“, welches die Weisen, die vernünftigen und aufgeklärten Kirchenmänner als die „natürliche Theologie“ empföhlen. Gott ist ihm ein bloßes X²⁾.

Paulsen meint: „Wir suchen mühsam am Zeitsfaden der Analogie buchstabierend, die seelische Bedeutung der Körper und Körperformen zu erraten; nur in der menschlichen Welt bringen wir es zu einer Fertigkeit; auf die untermenschliche Welt fällt wenigstens noch ein Schimmer; die übermenschliche Welt dagegen vermögen wir gar nicht zu erkennen, unser Erkennen geht nicht über unser Erleben hinaus: Gott begreifen hieße Gott sein. Aber nicht weise scheint es, weil unser Auge nicht dahin reicht, zu sagen, dort ist nichts. Dogmatische Negation ist nicht geringere Vermessenheit als positiver Dogmatismus. Mit Ehrfurcht vor dem Unendlichen und Unergründlichen, dem Quell und Ziel alles Lebens und Seins, stehen, das ist was Menschen geziemt.“³⁾

12. Auch W. Herrmann scheidet Glauben und Vernunft-wissen: „Es ist nicht möglich, [das, was wir im Glauben festhalten], mit den Resultaten der Wissenschaft zu einem gleichartigen Erkenntnisbilde zusammenzufassen oder es metaphysisch zu begründen. Daraus folgt das, was die herrschende Theologie

²⁾ F. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl¹³. Gießen 1903, S. 6, 11. Schleiermacher, Reden über d. Religion. W. W. I, S. 145.

³⁾ Einleitung in die Philosophie¹⁶, Stuttgart und Berlin 1906, S. 264. „Die natürliche Theologie meinte Gott mit ihren Gedanken zu begreifen; sie sprach von Gott beinahe wie man von einem Kollegen spricht, dessen Gedanken man völlig begreift und prüft und zu übersehen meint. Das Verhältnis des Frommen zu Gott steht nicht auf Begreifen, sondern auf Glauben.“ A. a. O. S. 284.

unserer Zeit ‚Dualismus‘ nennt und aufs höchste verabscheut, weil dadurch ihr eigener schöner Bund mit der Wissenschaft, bei dem freilich nur eine weltherrschende Kirche etwas gewinnen könnte, in Frage gestellt ist. Trotzdem wird es den Gläubigen ebenso klar wie denen, die die Wissenschaft kennen, daß die Wissenschaft an dem Inhalt jener Gedanken keinen Anteil hat. Für diese Dinge gibt es keine Erkenntnistheorie. In diesen Gedanken bricht der Gläubige jede Brücke zwischen seiner Überzeugung und dem, was die Wissenschaft als wirklich erkennen kann, ab . . . Einmal wird ja diese befreiende Erkenntnis auch anderen tagen; wir aber freuen uns in dem Gedanken an die Freude, die ihnen bevorsteht, wenn ihnen Gott die Kraft geben wird, die Mönchskutte der scholastischen Theologie abzuwerfen.“⁴⁾

An anderer Stelle versichert der gleiche Herr: „Die Kirche kann die in ihren Grenzen bleibende Wissenschaft ungläubig schelten, und die Verfasser der Enzyklika können meinen, etwas gegen sie auszurichten, wenn sie ihr den Namen Agnostizismus anhängen. Die Wissenschaft bleibt doch, was sie nach logischen Gesetzen ist . . . Dieser Weltmacht der Wissenschaft stellt sich die Kirche entgegen, indem sie von ihr das nach ihren Gesetzen Unmögliche fordert, den Nachweis der übernatürlichen Wirklichkeit des lebendigen Gottes.“⁵⁾

13. Und Gideon Spicker, Professor in Münster: „Das Neue und sie (die Neuzeit) Auszeichnende, nämlich: wissenschaftliche Empirie und Erhebung des Subjektes über Natur und Offenbarung führte in ihren äußersten Konsequenzen auf der einen Seite zum mechanischen Monismus, auf der anderen zum subjektiven Idealismus. Beides schließt die Idee der Gottheit aus, oder läßt wenigstens den Glauben an die Erkennbarkeit eines geistigen Prinzips nicht aufkommen . . . Was die Gegenwart betrifft, so besteht ihr Hauptfehler in dem allgemeinen Mangel an transzendtem Idealismus. Insofern stellen wir den schroffsten Gegensatz zur Scholastik dar. Wir haben das Subjekt und die

⁴⁾ Der Verkehr des Christen mit Gott 586. Stuttgart und Berlin 1908, S. 286, 288.

⁵⁾ Internationale Wochenschrift, 1908, n. 3, S. 89.

Natur, die im Mittelalter so sehr zurückgesetzt wurden, auf Kosten der Erkennbarkeit des Absoluten gepflegt.“⁶⁾

14. Weinelt schreibt: „Es hat eine Zeit gegeben, wo man glaubte, die Wissenschaft könne beweisen, daß ein Gott sei und ein ewiges Leben, und es hat eine Zeit gegeben, wo man glaubte, sie könne das Gegenteil beweisen... Heute weiß man, daß beides falsch ist.“⁷⁾

Ähnlich F. A. Lange: „Die logischen Gebilde, welche Beweise für das Dasein Gottes darstellen sollen, sind durchweg so haltlos und nebelhaft, daß es sich bei der Annahme oder Verwerfung derselben nur um eine größere oder geringere Neigung zur Selbsttäuschung handeln kann. Wer sich an solche Beweise hält, gibt damit nur seiner Neigung, einen Gott anzunehmen, einen scholastischen Ausdruck.“⁸⁾ „Entweder verschwendet keine Mühe an dergleichen Dingen, die über unserem Horizonte liegen, oder laßt die Religion als Sache des Gemütes unangefochten; ihr könnt nichts für sie, aber auch nichts gegen sie sagen.“⁹⁾ Nach Lange ist die Religion überhaupt ohne objektive Wahrheit, nur Dichtung, die unserer Organisation und unserem Hilfs- und Trostbedürfnis entspringt. Deshalb kann einem echten Christen die Religion auch nicht wegbewiesen werden: „Dem Namenschristen kannst du die Schrullen, die ihm aus dem Katechismusunterricht im Gedächtnis geblieben sind, mit der Logik aus dem Kopfe fegen, aber dem Gläubigen kannst du doch nicht den Wert seines inneren Lebens wegdisputieren. Und wenn du ihm hundertmal beweise, daß das alles nur subjektive Empfindungen seien, so läßt er dich mit Subjekt und Objekt zum Teufel fahren und spottet deiner naiven Versuche, die Mauern Zions, dessen hochragende Zinnen er leuchten sieht vom Glanze des Lammes und von der ewigen Herrlichkeit Gottes, mit dem Hauche eines sterblichen Mundes umzublasen.“¹⁰⁾

15. Julius Kaftan, G. Runze, Franz Mach, M. Reischle, R. Eucken folgen ebenfalls der Fahne des Agnostizismus. Der

⁶⁾ Der Kampf zweier Weltanschauungen, 1889, S. 157—158.

⁷⁾ Jesus im 19. Jahrhundert 1903, S. 294 ff.

⁸⁾ Geschichte des Materialismus Leipzig 1902. I, S. 382.

⁹⁾ Bei Flügel, Spekulative Theologie. S. 234.

¹⁰⁾ Geschichte des Materialismus II, S. 495.

Letztere betont, mit wie viel Mühe und Eifer die Religion von jeher reine Begriffe vom Göttlichen erstrebt, und wie sie dabei immer die Schranken ihres Könnens empfinden mußte. Das menschliche Erkennen erreicht hier nicht mehr als ein bloßes Gleichnis, d. h. der Mensch bleibt immer in seinen menschlichen Darstellungskreis gebannt. Wir dringen nirgends bis in die Dinge hinein. Womit wir uns beschäftigen, sind nie die Dinge, sondern nur unsere Vorstellungen, die Bilder von den Dingen. Es steht zwischen uns und der Wirklichkeit als ein unüberwindliches Hemmnis unser eigener Gedanke. Daher war auch allen tieferen Denkern das schwerste der Probleme der eigene Begriff der Wahrheit; sie nahmen die Frage nach der Möglichkeit einer Wahrheit immer von neuem auf und kamen doch nicht zu Rande¹¹⁾.

16. Nicht minder griff der Agnostizismus bei den reformierten Theologen Frankreichs um sich. Von Skeptizismus umschattet klagte Edmond Schérer: „Der Mensch, der lange indiskret genug war, über die Mauer hinwegzuschauen, fragt sich schließlich nicht einmal mehr, ob jenseits überhaupt etwas zu sehen sei: Fragen, die eine Lösung nicht vertragen, haben kein Recht, gestellt zu werden... früher oder später kommt man zu diesem Ergebnis. Der Theologe selbst verfährt so: er geht bis auf Gott zurück und erklärt ihn nicht. Im Gegenteil weist er ihm die Rolle zu, alles zu erklären, ohne selbst erklärlich zu sein. Was hindert uns also, uns einfach an das Geheimnis der Existenz der Dinge zu halten? Begnügen wir uns mit dem getreuen Studium der Tatsachen in der sicheren Überzeugung, daß sie schließlich nicht nur ihre beherrschende Stellung, sondern auch ihr Recht, ihre Logik und ihre Vernunft erweisen... Nach dem Absoluten kann man wohl verlangen, ohne sicher zu sein, es zu erhalten. Wünscht sich nicht das Kind den Mond, den es im Brunnen sieht?“¹²⁾

¹¹⁾ Die Religionsphilosophie in Deutschland in ihren gegenwärtigen Hauptvertretern. Rudolf Eucken zu seinem 60. Geburtstage überreicht von Dr. Otto Siebert. Langensalza 1906. S. 50 ff.

¹²⁾ Protestantische Realenzyklopädie 17, 563. Er hatte sich mit der deutschen Wissenschaft so enge berührt, daß er ausrief: „Lieber noch ein großes Durcheinander als engherzige Genauigkeit; lieber große, trübe Sümpfe, als jene zwei Gläser hellen Wassers, die der französische Geist

Die reformierte Pariser Fakultät hatte sich unter ihrem Haupte Aug. Sabatier, dem Eugène Ménégoz zur Seite war, vollkommen auf die Schultern Kants gestellt und so ihren Symbolo=Fidéismus aufgestellt¹³⁾. Aug. Sabatier behauptet kurzweg: „Die Geister, welche denken, kann man heute in zwei Klassen teilen: die vor Kant, und diejenigen, welche von seiner Kritik die philosophische Weihe und Taufe empfangen.“ Unter die letzteren reiht sich sehr entschieden, aber mit äußerst summarischer und ungeschickter Begründung, Sabatier selbst¹⁴⁾.

17. Der Ausdruck Symbolismus im vorliegenden Sinne begegnet uns zuerst bei A. Sabatier in seiner Esquisse (S. 408); während das Wort Fidéismus von Ménégoz geprägt wurde in den *Réflexions sur l'Évangile du salut* § 44¹⁵⁾. Der zusammengesetzte Name Symbolo=Fidéisme kam in Umlauf durch Artikel der „*Église libre*“¹⁶⁾. Übrigens waren bereits Bouvier, Secrétan, Vinet wesentlich auf dem gleichen Boden gestanden wie Sabatier; auch ihnen war der Glaube nicht eine Zustimmung des Verstandes zu einer Lehre. Die Lehre ist niemals Gegenstand des Glaubens; sie ist nur Ausdruck und Ausdeutung des Glaubens¹⁷⁾.

18. Ebenso sehr Agnostiker als Kant sind die Positivisten, mit ihrem Gründer August Comte (†1857) an der Spitze, dem eine Plejade von Intellektuellen, wie Littré, Taine, Lafitte, Renan, anfänglich auch Brunetière sich anschloß. Die Positivisten enthalten sich jeder Frage nach den letzten Ursachen und letzten

mit Gewalt in der Luft schwenkt, in dem Glauben, sich zu der Höhe der Dinge zu erheben. Geht nach Deutschland, hier allein findet ihr Tiefe!“ A. a. O. 17, 560.

¹³⁾ Lasch, Die Theologie der Pariser Schule, Berlin 1901, S. 10 ff. Der Symbolismus bestreitet die objektive und absolute Wahrheit der Religion, während der Fidéismus die Rechtfertigung durch den Glauben allein versucht.

¹⁴⁾ Esquisse d'une philosophie de la religion⁸. Paris. S. 359 ff. — Les religions d'autorité et la religion de l'esprit. Paris 1904.

¹⁵⁾ Paris 1879.

¹⁶⁾ (1894 n. 31 u. 33).

¹⁷⁾ Monod Wilfred, La fin d'un Christianisme, Paris 1903. H. Halldimann, Le Fidéisme. Paris 1907. Mit reichher Literaturangabe; ebenso bei Lebreton, L'encyclique et la Théologie Moderniste. Paris 1908, S. 20 ff.

Zwecken; sie unterdrücken jede Neugier nach Gott und dem Jenseits; das seien Dinge, die man weder erweisen, noch wegbeweisen könne. Wirklichkeitsphilosophie wollen sie treiben, indem sie einzig nach den Gesetzen alles Geschehens fragen, das sie in seiner Totalität materialistisch zu erklären suchen. Das Wissen beschränken sie auf die Ergebnisse der sog. exakten Wissenschaften; was durch diese sich nicht feststellen läßt, überweisen sie dem Glauben. Damit ist alle Metaphysik vom Gebiet des Wissens ausgeschaltet; an ihre Stelle tritt das Beschreiben des räumlich-zeitlichen Zusammen.

19. Das klassische Land des Agnostizismus ist unterdessen England geworden durch Herbert Spencer († 1903). Überzeugt, daß in jedem Irrtum ein Atom von Wahrheit sich berge, daß jeder Religion vom Fetischdienst bis zum Christentum eine gemeinsame religiöse Wahrheit zugrunde liege, bemüht sich Spencer, diese Wahrheit aufzufinden. Dadurch hoffte er, den alten bösen Streit zwischen Glauben und Wissen zu beenden¹⁸⁾.

Welches ist diese Grundwahrheit, die Quintessenz aller Religionen? Folgende: „Die Kraft, die durch das Universum uns geoffenbart wird, ist gänzlich unerforschbar.“ „Hier“, sagt Spencer, „haben wir eine letzte religiöse Wahrheit von höchstmöglicher Gewißheit, eine Wahrheit, über die alle Religionen unter sich einig sind, einig mit der Philosophie, die doch alle ihre Sonderdogmen haßt. Und diese Wahrheit, über welche auf der ganzen Linie vom Fetisch-Anbeter bis zum unbittlichsten Kritiker der Glaubensbekenntnisse stilles Einvernehmen herrscht, muß eben diejenige sein, welche wir suchen. Wenn Religion und Wissenschaft versöhnbar sind, muß diese tiefste, weiteste und sicherste aller Tatsachen die Basis der Versöhnung sein“¹⁹⁾.

¹⁸⁾ Th. J. Hudson, Der göttliche Ursprung des Menschen. Übersetzt von E. Herrmann, Leipzig. S. 11—26.

¹⁹⁾ „Here, then, is an ultimate religious truth of the highest possible certainty — a truth in which religions in general are at one with each other, and with a philosophy antagonistic to their special dogmas. And this truth, respecting which there is a latent agreement among all mankind from the fetish-worshipper to the most stoical critic of human creeds must be the one we seek. If religion and science are to be reconciled, the basis of reconciliation must be this deepest, widest, and most certain of all facts — that

Ein erkannter Gott wäre nach Spencer überhaupt kein Gott; denken, Gott sei so wie wir ihn denken können, sei Blasphemie. Während andere Bestandteile des religiösen Kredos einer nach dem anderen wegschmelzen, trete dieser (die Unerkennbarkeit Gottes) immer stärker hervor und bilde das Grundwesen eines jeden Kredos²⁰⁾.

Daß wir aber das Dasein des Absoluten irgendwie erkennen können, bestreitet der Pionier des modernen Gedankens nicht; im Gegenteil erklärt er dessen Dasein als positiv, obschon nicht im strengen Sinne des Wortes „Erkenntnis“, erkennbar. Damit verwirft er immerhin Humes These, daß nichts erkennbar sei als nur Erscheinungen und deren Beziehungen; ebenso die These von Laplace, daß diese Erkenntnis mit Gott nichts zu tun habe²¹⁾.

To the unknown and unknowable God — dem unbekannten und unerkenntbaren Gott baute Spencer seinen Altar. Er behauptete, die wissenschaftliche Theologie der Gegenwart sei dieses Gedankens voll. Darin wird ihm der einigermaßen Recht geben, wer erwägt, daß, wie wir gesehen, weiteste Kreise deutscher Theologen alle transzendente Metaphysik aus ihrem Bezirke verbannt haben, daß der Symbolo-Fidéismus eines A. Sabatier, Ménégos und Loisy Triumphe feiert, und daß Renan schrieb: Gott nicht determinieren wollen, heißt nicht, ihn leugnen. Diese Zurückhaltung ist vielmehr die Folge einer tiefen Pietät,

the Power which the Universe manifests to us is utterley inscrutable.“ First Principles. 1880, S. 46.

²⁰⁾ „A God understood would be no God at all . . . to think that God is, as we can think him to be, is blasphemy . . . Thus while other constituents of religious creeds one by one drop away, this remains and grows even more manifest; and so is shown to be the essential constituent.“ First Principles, S. 55.

²¹⁾ Laplace erklärte die Annahme eines Gottes zur Welterklärung als überflüssig, und Hume schrieb in seiner Inquiry concerning the human understanding: „If we take in hand any volume of divinity or school metaphysics, for instance, let us ask, Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames; for it can contain nothing but sophistry and illusion.“ James Ward, Naturalism and Agnosticism. London 1906. I, S. 18. — Ebendort eine agnostizistische Stelle aus Huxley.

die sich davor scheut, Gott zu lästern, indem sie Falsches von ihm aussagt. Es ist ein ebenso verzweifelter Versuch, durch Worte wie durch Bilder das Unausprechliche erklären zu wollen. Jeder Satz, auf Gott angewandt, ist ungehörig mit Ausnahme des einen: Er ist... „Du hast,“ ruft Renan zum himmlischen Vater, „du hast nicht gewollt, daß unsere Zweifel eine klare Antwort erhalten, damit der Glaube an das Gute nicht ein Verdienst sei und die Tugend nicht zur Berechnung werde. Sei gepriesen für dein Mysterium, gepriesen, daß du dich verborgen und unseren Herzen die volle Freiheit gelassen hast.“ ²²⁾

4. Kapitel.

Der Agnostizismus bei den Modernisten.

1. Die katholischen Modernisten bekennen sich, so gut wie die liberale protestantische Theologie zu Kant, wenigstens zu seiner Erkenntnistheorie, sowie zum agnostischen Evangelium H. Spencers. Im Programm der italienischen Modernisten heißt es: „Wir unterscheiden vor allem verschiedene Ordnungen von Erkenntnissen: die Erkenntnis der Phänomene, die wissenschaftliche, die philosophische, die religiöse Erkenntnis. Die Erkenntnis der Phänomene umfaßt die sinnlichen Objekte in ihrer Individualität; die wissenschaftliche Erkenntnis wendet auf die Gruppen der erfakten Phänomene die Berechnung an, indem sie ihre ständigen Gesetze der Entwicklung ausdrückt; die philosophische Erkenntnis ist die Erklärung des Weltalls nach einigen dem menschlichen Geiste natürlichen Kategorien, die die tiefen und unveränderlichen Forderungen der geistigen Tätigkeit widerspiegeln; die religiöse Erkenntnis endlich ist die wirkliche Erfahrung des Göttlichen, welches in uns in allem wirksam ist.“

Natürlich fallen damit die alten Definitionen, die die Scholastik von einigen klassischen Schulen geerbt hat, nämlich

²²⁾ Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie³, S. 661. Kurz vor seinem Tode (1892) schrieb Renan: „Wir wissen nichts; das ist alles, was man mit Bestimmtheit über das aussagen kann, was jenseits des Endlichen liegt. Behaupten wir nichts, leugnen wir nichts, hoffen wir.“ Feuilles détachées S. XVI ff. Gomperz, Griechische Denker. Leipzig 1903. I, S. 361, 467.

von der Wissenschaft als „cognitio rei per causas“, und der Philosophie als „Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge in ihren letzten Ursachen“. Aber wir sind dafür nicht verantwortlich, daß schon die Philosophie der Wissenschaften für sich gezeigt hat, wie viel Konventionelles in jeder Wissenschaft steckt, und die psychologische Analyse ihrerseits die subjektiven und persönlichen Elemente geoffenbart hat, die zur Bildung der abstrakten Erkenntnis beitragen, so daß es heute nicht mehr möglich ist, von einer erkennenden Fähigkeit zu sprechen, die außerhalb jedes Einflusses des Bewußtseins betätigt worden wäre und eine Sicherheit und Wahrheit erreicht hätte, die eine „adaequatio rei et intellectus“ wäre. Die Spekulation erscheint uns heute als eine Bewußtseinstätigkeit im allgemeinsten Sinne des Wortes und von ihr abhängig.

Der Akt des Erkennens also ist das Ergebnis einer mühevollen Anstrengung des Geistes, der das Wirkliche besser zu besitzen und sich seiner zudem nützlich zu bedienen sucht, durch die Denkmittel, die daraus zu gewinnen ihm gelingt...

Uns liegt nichts mehr daran, zu Gott zu gelangen durch die Darlegung der mittelalterlichen Metaphysik oder durch das Zeugnis der Wunder und der Prophezeiungen, welche letztere Dinge das zeitgenössische Bewußtsein eher verletzen, als daß sie es in Erstaunen setzen, und sich der Kontrolle der Erfahrung entziehen... Wir akzeptieren die Kritik der reinen Vernunft von Kant und Spencer; aber weit entfernt, zum aprioristischen Zeugnis der praktischen Vernunft unsere Zuflucht zu nehmen und zur Aufstellung eines Unerkennbaren durch Schlußfolgerung zu gelangen, weisen wir dem menschlichen Geiste andere Wege, um zur Wahrheit zu gelangen, welche gerade so gut zum Ziele führen, wie der der schließenden Vernunft.¹⁾

2. Da also die Modernisten in bezug auf die Vernunftserkenntnis eingestandenermaßen auf dem Boden von Kant und Spencer stehen, macht ihnen die Enzyklika mit Recht den Vorhalt des Agnostizismus^{1a)}. Sie protestieren zwar dagegen; sie seien

¹⁾ Il Programma dei Modernisti. Risposta all' Enciclica di Pio X „Pascendi Dominici Gregis.“ Roma 1908. S. 95ff. Deutsche Übersetzung: Jena, Diederichs 1908, S. 87—89.

^{1a)} „Als Grundlage der Religionsphilosophie betrachten die Modernisten

keine Agnostiker: „Unsere Apologetik ist gerade ein Versuch gewesen, aus dem Agnostizismus herauszukommen, indem wir ihn als Erkenntnistheorie überwandern, wie schon der Agnostizismus den Versuch darstellt, den materialistischen Positivismus zu überwinden... Verglichen mit unseren gnoselogischen Anschauungen, erscheint der Agnostizismus wie ein kaltes, rationalistisches System.“²⁾)

3. Worauf gründet sich dieser Protest gegen den Vorhalt des Agnostizismus? Auf den Umstand, daß sie lehren, der Geist könne zur Bejahung „eines Unkennbaren“, eines Gottes weder auf dem Wege der theoretischen, noch der praktischen Vernunft gelangen, wohl aber auf dem Pfade des Gefühls. Wie hinfällig dieser Protest sei, soll später gezeigt werden^{2a)}). Sehen wir unterdessen weitere Belege für den Agnostizismus der Modernisten.

„In erster Linie ist zuzugeben, daß die von der scholastischen Metaphysik zum Beweis des Daseins Gottes beigebrachten Argumente — genommen aus der Bewegung, aus der Natur der endlichen und zufälligen Dinge, aus den Graden der Vollkommenheit und aus der Teleologie des Weltalls — heute jeden Wert verloren haben. Die Begriffe, welche jener Beweisführung zugrunde lagen, haben im Verlauf der durchgängigen Nachprüfung, die die nachkantische Kritik an den abstrakten und empirischen

die unter dem Namen Agnostizismus bekannte Doktrin. Nach ihr ist die menschliche Vernunft gänzlich auf die Phänomene beschränkt, d. h. auf die Gegenstände, welche in die äußere Erscheinung treten, und wie sie in die äußere Erscheinung treten: darüber hinaus darf und kann sie nicht gehen. Darum kann sie sich auch nicht zu Gott erheben und seine Existenz auch nicht aus den sichtbaren Dingen erkennen.“ Pascendi S. 9.

²⁾) Programm, S. 94, 97; deutsche Übersetzung S. 86, 89.

^{2a)}) Alle Welt versteht unter Agnostizismus nun einmal nichts anderes als das Eingeständnis, in bezug auf das Ding an sich, auf das Transzendente, Religiöse, Göttliche nichts wissen zu können und reht in diesem Sinne Kant und Spencer unter die Agnostiker. Dieses Eingeständnis haben wir aber auch von den Modernisten. Wenn sie trotzdem keine Agnostiker sein wollen, so ist das eitel Spiegelfechtereil! Aber sie rühmen sich, Gott durch eine höhere (als bloß wissenschaftliche, verstandesmäßige) Erkenntnisweise zu erfassen? Dieser modernistische, angeblich höhere Erkenntnisweg zu Gott, ist wie wir sehen werden ein Traum! Und wäre er auch kein Traum, so fielen die Modernisten aus dem angegebenen Grunde doch unter die Kategorie der Agnostiker.

Wissenschaften, sowie an der philosophischen Schulsprache vollzogen hatte, den absoluten Charakter eingebüßt, den ihnen die mittelalterlichen Aristoteliker beimaßen. Wenn der Charakter des Konventionellen aller unserer abstrakten Vorstellungen von der Wirklichkeit nachgewiesen ist, so ist es klar, daß nicht nur solche Argumente fallen, sondern, daß auch der Weg abgeschnitten ist, neue gleicher Art ins Feld zu führen.“³⁾

„Die neueste Kritik der verschiedenen Erkenntnistheorien zielt dahin zu schließen, daß im Bereich der Erkenntnis alles subjektivistisch und symbolistisch ist, die Gesetze der Wissenschaften, wie die metaphysischen Theorien.“⁴⁾

„Die Modernisten unterscheiden, wie wir schon betont haben, in vollem Einklang mit der heutigen Psychologie, die Wissenschaft scharf vom Glauben. Die Wege, auf welchen der Geist zu jener und zu diesem gelangt, scheinen ihnen vollkommen verschieden und von einander unabhängig. Das ist für uns sogar ein fundamentaler Punkt.“⁵⁾

4. Um auf einzelne Modernisten überzugehen, so litt Loish seinen schlimmsten Schiffbruch in der Religionsphilosophie, im Gottesbegriff, wo er sich vor eine undurchdringliche Mauer gestellt sah:

„Die Frage, die auf dem Grunde jedes religiösen Problems unserer Zeit liegt, ist nicht zu wissen, ob der Papst unfehlbar sei, oder ob die Bibel Irrtümer enthalte, nicht einmal, ob Christus Gott sei, oder ob es eine Offenbarung gebe; all diese Probleme sind veraltet, oder haben ihren Sinn verändert und sind bedingt von dem großen und einzigen Problem: dieses besteht darin, zu wissen, ob das Universum tot, leer, taub, ohne Seele, ohne Eingeweide sei, ob das Gewissen des Menschen darin kein reelleres und wahreres Echo habe als sich selbst. Für das Ja oder das Nein gibt es keinen Vernunftbeweis, den man als zwingend bezeichnen könnte... Ich stehe wie Sie vor dieser großen ewigen Mauer. Ich frage ihn, und in der Ant-

³⁾ Programma, S. 98 ff.; deutsche Übersetzung S. 90—91.

⁴⁾ Programma, S. 111; deutsche Übersetzung S. 102.

⁵⁾ Programma, S. 121; die deutsche Übersetzung (S. 110) ist hier defekt.

wort, die ich mir gebe, glaube ich, daß, obwohl scheinbar unvernehmbar, er es ist, der zu mir oder in mir spricht. Denn schließlich bin ich ein Stein dieser Mauer, coelestis urbs Jerusalem; er ist in gewissem Sinne ganz in mir, wie ich ganz in ihm bin; er muß lebendig sein wie ich; es ist ja nicht eine Mauer aus Stein, sondern ein lebendiges Gebilde... Gleite ich in den Monismus, in den Pantheismus? Ich weiß es nicht. Das sind Worte. Ich möchte von Sachen reden. Der Glaube will den Theismus; die Vernunft neigt zum Pantheismus. Zweifellos. Zweifellos betrachten beide zwei Seiten der Wahrheit, und die Verbindungslinie ist uns unbekannt.“⁶⁾

An den gleichen Herrn schreibt Loisy am 21. Januar 1907: „Sie bestehen darauf: Was ist Gott? Und Sie fragen mich: ‚Ist er ein persönliches Wesen, mit dem ich in Beziehung stehen kann?‘ Gott ist das Geheimnis des Lebens, und mißt man ihm Persönlichkeit bei, so begeht man einen offenbaren Anthropomorphismus.“⁷⁾

„Gott zeigt sich nicht an der Spitze des Teleskops des Astronomen (*Dieu ne se montre pas au bout du télescope de l'astronome*); der Geologe gräbt ihn nicht aus, indem er die Erdrinde durchwühlt... Ob schon Gott überall in der Welt ist, kann man wohl sagen, eigentlicher und direkter Gegenstand des Wissens sei er nirgends.“^{7a)}

Einen langen Brief an M. l'Abbé X, Pfarrer, datiert vom 17. Juni 1907, schließt er mit den Worten: „Noch ein Wort zum Schluß: in Frage steht jetzt nicht der Ursprung dieses oder jenes Einzeldogmas, sondern die allgemeine Philosophie der religiösen Erkenntnis, und sogar der Begriff der Autorität in der Kirche.“⁸⁾ Seiner Theorie der religiösen Erkenntnis konnte Loisy kein unzweideutigeres Mal des Agnostizismus aufprägen, als indem er sich zum relativistischen Wahrheitsbegriff bekannte:

⁶⁾ Loisy, *Quelques lettres sur des questions actuelles* 1908. Lettre 19: à M. l'abbé X, professeur, S. 45, 47. Der Brief ist datiert vom 28. Januar 1906.

⁷⁾ A. a. O. S. 68.

^{7a)} *Autour d'un petit livre*, S. 10. Eine versuchte Abschwächung in den *Simplex réflexions* S. 157 ist wirkungslos.

⁸⁾ A. a. O. S. 157.

„Die Wahrheit wandelt sich mit dem Menschen, in ihm und durch ihn, und das hindert sie nicht, die Wahrheit für ihn zu sein: ja sie ist es überhaupt nur unter dieser Bedingung.“^{8a)} :

Zwischen Vernunft und Glaube bzw. Theologie hält Loisy „eine Ehescheidung (un divorce) wenigstens heute für möglich, unentbehrlich, heilsam“⁹⁾. — Und trotz alledem verwahrt er sich gegen den Vorwurf, Agnostiker zu sein¹⁰⁾ !

5. Nach dem Rinnovamento hat der Mensch den Glaubenswillen bevor er urteilt. Der Glaubenswille entspringt der Natur, ist zuerst emotionell. Der Patriarch Jakob habe einst Gott gefragt: „Sag mir, wie du heißt?“ Und Gott habe ihm vorwurfsvoll geantwortet: „Warum fragst du nach meinem Namen?“ Diese Worte empfinde heute die Menschheit an sie gerichtet als wie eine Mahnung des Unerkennbaren: „Warum fragst du nach meinem Namen?“ — Sogazzaro ruft uns zu: Giovanni Selva glaubt aus Liebe, nicht auf Beweis. Das ist ein Grundpunkt in seinen Anschauungen. Und Giovanni Selvas gebe es viele^{10b)}.

Ph. Sunf, Redaktor des „Neuen Jahrhundert“, gibt über „Ziele und Wege unseres Organs und unserer Bewegung“ folgende programmatische Erklärung: „Die Religion enthält und bedeutet nach unserer Auffassung kein Wissen vom Übernatürlichen und Ewigen (also keine Detailkenntnisse über Gott und Jenseits, die nur der geistigen Trägheit und Neugier dienen und das edelste und notwendigste Streben des Menschen abstumpfen, das Suchen und Forschen), sondern sie ist „Glauben“, d. h. Ahnen, ein Hoffen und tritt ergänzend an dem Punkte ein, wo das Wissen aufhört. Z. B. über Gott, über das Leben nach dem Tode können wir nichts wissen, sondern nur ahnen, glauben.“^{10c)}

^{8a)} Autour d'un petit livre, S. 192. Vergleiche: Georges Michélet: Dieu et l'agnosticisme contemporain³. Paris 1912, S. 193 ff.

⁹⁾ A. a. O. S. 177; Brief vom 23. Juni 1907.

¹⁰⁾ A. a. O. S. 233; Brief an Kardinal Merry del Val vom 29. September 1907.

^{10a)} Rinnovamento II, S. 229 ff.

^{10b)} Rinnovamento I, S. 134; 137; 130: „Le idee di Giovanni Selva“. In gleichem Sinne Murri: Della religione, della chiesa e dello stato. Milano 1910. S. 29 ff.; Lettere di un prete modernista S. 145 ff.; Nova et Vetera I, S. 74; II, S. 78 ff.; Angelo Ferrari, Rassegna del modernismo dinanzi al decreto „Lamentabili“. Roma 1908, S. 120 ff.

^{10c)} Das Neue Jahrhundert, 27. Nov. 1910. Über Dr. Gebert s. unten S. 646 ff.

6. Tyrrell hat seine Ansicht über die Erkenntnistheorie nie ausdrücklich dargelegt und nirgends persönlich zum Agnostizismus sich bekannt¹⁰⁴⁾. Warum er darüber sich ausschwiege, bleibe dahingestellt; daß er aber seinen Modernismus nur auf der Basis des Agnostizismus aufbauen konnte, ist zweifellos. Sein Modernismus, der Modernismus im eigentlichen Sinne ist, lehrt eine beständige, endlose Änderung und Entwicklung aller religiösen Anschauungen, ein ewiges Vergehen und Werden der Dogmen, einen uferlosen Relativismus; nichts, was wir im Glauben festhalten, besitze sachliche, absolute, unwiderruflich gültige Wahrheit. Zu dieser Anschauung, die wir anderswo näher zu würdigen haben, hat Tyrrell nur auf dem Wege des Agnostizismus gelangen können. Nur wenn ich mit meiner Erkenntnis die religiöse Wirklichkeit an keinem Punkte objektiv richtig erfasse, kann sich meine religiöse Anschauung in haltlosem, labilem Zustande, in ewigem Fluß befinden.

7. Für den „Intellektualismus“ haben die Modernisten nur ein Achselzucken und Bedauern; er sei der Tod des Lebens, ein Schädling der Kirche und der Seelen. So schreibt R. Murri:

„Der Geistesstolz, der Intellektualismus, zählt unter die größten Feinde dieses Glaubens, dessen volles Verständnis den Demütigen, den Einfältigen, den Sanftmütigen verheißten worden, und wir können versichern, daß der Hang der Theologen zum System in der Kirche und zu den Seelen mindestens soviel Verwüstung angerichtet als der Hang zur Schönheit in der Menschheit,

¹⁰⁴⁾ Immerhin schrieb Tyrrell klar genug: „Die Modernisten (und Tyrrell zählte sich zu ihnen) bestreiten, daß die einfache Wissenschaft (*semplice scienza*, nach Tyrrell: das Verstandeswissen) die Erscheinungswelt überschreiten und die Substanz, das Wesen der Wirklichkeit erfassen könne, daß man mit Beweisen aus der Bewegung das Dasein Gottes und des Übernatürlichen so schlechtthin beweisen könne wie das Dasein des Neptun und Uranus oder irgend eines Gegenstandes der äußern Welt . . . Die feste Grundlage der Religion erblicken sie im Mystizismus“. *Il Papa e il modernismo. Rinnovamento* II, S. 570; 381. Die Enzyklika wäge alles mit einer Erkenntnistheorie, die dem modernen Gedanken nicht minder befremdlich vorkomme als die Astrologie. Sie behaupte, Gott erreiche man durch Syllogismen, nicht durch innere Erfahrung. *Rinnovamento* a. a. O. S. 377, 378. Ebenso in *Nova et Vetera* I, S. 320: „*scientia inflat*“.

der Hang zur Selbstherrlichkeit und zum Wissen bei den Modernen.“¹¹⁾

Sonjegrive versichert uns, daß es um 1892 Mode war, dem Wissen viel Schlimmes nachzusagen. Viele junge Leute und gerade jene, welche seither sich die „Intellektuellen“ nannten, vermeinten, das Denken habe sie am Handeln gehindert, das Wissen habe sie dermaßen bezaubert, daß sie vergaßen zu leben. Um zu handeln, dachten sie, müsse man das Wissen meiden und des Denkens sich entschlagen¹²⁾.

8. Der Agnostizismus ist eine Linie, die vom alten Skeptiker Pyrrhon über die Neuplatoniker, Averroisten, Nominalisten, über Lord Bacon, Berkeley, Locke und Hume, über Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und den sogenannten deutschen Idealismus herabreicht bis auf den Schwarm der Positivisten und Modernisten, die alle dem „unbekannten Gotte“ huldigen. Die einen, die vollendeten Agnostiker, bestreiten dem Menschen die Erkennbarkeit jeder Wahrheit; es sind die reinen Skeptiker. Andere bestreiten bloß die Erkennbarkeit der metaphysischen Allgemeinbegriffe (Universalien) und infolge davon auch die Erkennbarkeit der Geisteswelt und Überwelt. Alle aber, auch die mildesten Agnostiker, kommen zum mindesten darin überein, daß sie in bezug auf Religiöses, Überweltliches, in bezug auf Gott und Göttliches den Agnostizismus — das Nichtwissen der Vernunft — ausrufen.

¹¹⁾ La vita religiosa nel cristianesimo. Discorso 12: L'educazione della fede, pag. 114. „L'orgoglio spirituale, l'intellettualismo, è fra i maggiori nemici di questa fede, il cui pieno intendimento fu promesso agli umili, ai semplici, ai miti di cuore; e noi possiamo dire che la passione del sistema nei teologi ha fatto almeno tanto danno alla chiesa ed alle anime, quanto la passione della bellezza nel umanesimo e la passione dell'autonomia e della scienza presso i moderni.“

¹²⁾ Sonjegrive, Le catholicisme et la vie de l'esprit. Paris 1906, pag. 291. „Ou plutôt ils avaient vécu comme ne sachant pas, se laissant emporter tantôt à la fougue des passions, tantôt aux délices de balancements sceptiques. D'où quelques-uns conclurent que pour agir il fallait ne pas savoir et tâcher de s'abstenir de penser. M. Henry Bérenger dans l'Effort, M. de Wyzewa dans ses Contes chrétiens, accusèrent l'intelligence d'être mortelle à l'action.“ — In gleicher Weise klagt Nathan Söderblom, daß die Intelligenz die Unternehmungslust und Lebenskraft lähme. Internationale Wochenschrift IV, S. 1568.

Vom Unendlichen, vom Überweltlichen, vom Ziel und Inhalt der Religion kann der Agnostiker nie etwas wissen, so wenig als das Ohr von Farben, das Auge von Musik. Dieser letztere, der religiöse Agnostizismus, wird uns hier am meisten beschäftigen; denn hier berühren wir das Mark des Modernismus, der, wie Léon Daudet nicht ganz unrichtig sagte, definiert werden kann als: die Wolke des Kantianismus am Horizont der Theologie — un passage de la nuée kantienne sur l'horizon de la theologie.

Indem wir zur Kritik des Agnostizismus übergehen, werden wir in erster Linie den totalen Agnostizismus (den reinen Skeptizismus) würdigen, hernach den Agnostizismus von Kant und endlich denjenigen der Positivisten, vertreten besonders durch H. Spencer. In zweiter Linie sollen die Grundzüge des echten katholischen Idealismus gezeichnet werden.

II. Kritik des allgemeinen Skeptizismus.

1. Sowie der Mensch sich anschickt, auf dem Pfade der Forschung ins Reich der Wahrheit zu pilgern, schwebt über ihm mit dunklen Fittigen der Zweifel. Bleibt das Reich der Wahrheit dem Menschengesitt nicht ewig verschlossen? Oder ist es gar ein bloßes Fabelland? Ist die sichtbare Welt und mein Ich mehr als Schein? Enthalten die Ideen, welche über die Sinnenwelt hinausgreifen, Wahrheit und nicht reine Dichtung? Sind sie leere Schemen, oder aber Marmorsäulen, die den Tempel der Wissenschaft tragen?

Das sind die Zweifelsfragen des radikalen Agnostizismus. Wer sie bejaht, dem wankt der Boden unter den Füßen, dem erlöschen zu Häupten die Sterne, dem breitet sich Kälte und Finsternis über die Seele.

Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne,
Den Schritt nicht hören, den du tust,
Nichts Festes finden, wo du ruhst.

2. Der absolute, allgemeine Agnostizismus vermag dem Menschenleben nicht Führer zu sein; denn er ist die richtige Quadratur des Kreises. Sein Hauptgrundsatz lautet: „Nichts ist

gewiß; alles ist zweifelhaft.“ Das kann aber nicht richtig sein; sonst wäre auch dieser Satz ungewiß und zweifelhaft; jede Behauptung, die der Skeptizismus aufstellt, wäre ein Widerspruch, ein Schwert, das sich gegen ihn selbst kehrt. Keinen Schritt kann der Skeptiker tun, weder in der Wissenschaft, noch im praktischen Leben; konsequenterweise hat er seine Vernunft im Käfig des Zweifels einzuschließen; das absolute Schweigen einer Entmündigten wäre ihr Teil.

3. Wenn ein Mensch der Philosophie erwacht, dann erst entdeckt er im Dasein Tiefen und Rätsel. Was er bisher naiv entgegengenommen, erscheint nun auf einmal im Schleier des Geheimnisses. Dann fragt der Mensch: Wer bin ich? Was tue ich? „Der Stein fällt, ohne seinen Fall zu erkennen; der Blickstrahl vernichtet und zerstört, ohne seine Kraft zu ahnen; die Blume weiß nichts von ihrer bezaubernden Schönheit; das Tier folgt seinen Instinkten, ohne sich nach dem Grunde derselben zu fragen. Nur der Mensch, jener gebrechliche Organismus, der einen Augenblick auf der Erde erscheint, um bald zum Staube zurückzukehren, birgt einen Geist in sich, der, nachdem er die Welt betrachtet hat, sich selbst zu begreifen strebt und sich selbst verschließt, wie in ein Heiligtum, wo er selber zu gleicher Zeit das Orakel und der Fragende ist.“¹⁾

4. Diese geistige Selbstentleibung ist dem Menschenverstand nicht möglich. Der Vater des Skeptizismus, Pyrrho, wurde einmal von einem Hunde angefallen und gebrauchte die Vorsicht, ihm auszuweichen, ohne lange zu untersuchen, ob es ein wirklicher Hund oder nur ein Schein sei. Die Umstehenden lachten und warfen ihm den Zwiespalt zwischen seinem Tun und seiner Lehre vor, worauf er antwortete: „Es ist schwer, sich gänzlich der menschlichen Natur zu entäußern.“²⁾

Ein anderer großer Skeptiker, Hume, meinte: „Wenn ich Tricktrick spiele, so spreche ich mit meinen Freunden und fühle mich wohl in ihrer Gesellschaft, und wenn ich dann, nach zwei oder drei Stunden Zerstreuung, zu meinen Spekulationen zurückkehre, erscheinen sie mir so kalt, so gezwungen, so lächerlich, daß ich

¹⁾ Balmes, Fundamente der Philosophie. Übersetzt von Lorinser. 1855, I, S. 8.

²⁾ Diogenes, Laërt. IX. 66.

nicht imstande bin, sie fortzusetzen. Ich sehe mich in den gewöhnlichen Geschäften des Lebens absolut und notwendig gezwungen, zu leben, zu reden und zu handeln wie die anderen Menschen.“³⁾

Die Natur selbst widerlegt die Pyrrhönisten. „Die Skeptiker, welche damit anfangen, an allem zu zweifeln, um ihrer Philosophie einen desto festeren Halt zu geben, gleichen demjenigen, der, um mit mehr Genauigkeit die Phänomene des Lebens zu studieren und festzustellen, sich selbst die Brust öffnen wollte, um sein eigenes, pochendes Herz zu sezieren.“⁴⁾

5. Durch diese Erwägungen ist der Skeptizismus wenigstens indirekt widerlegt. Können wir ihn auch durch einen direkten Beweis widerlegen? Das ist nicht möglich und nicht nötig. Es gibt Grundwahrheiten, die, eben weil sie Grundwahrheiten sind, keinen direkten Beweis vertragen und keinen bedürfen; sie leuchten in ihrem eigenen Lichte so hell wie die Sonne am Himmel. Wer kann denn im Ernste bezweifeln, daß das Ganze größer sei als seine Teile, daß er selber existiere, daß die Wahrheit dem Menschengesichte nicht völlig unzugänglich sei? Diese Wahrheiten müssen wir zugeben; wir sehen ihre Richtigkeit.

Der Ruf: „Es werde Licht!“ drang einst auch in die Seele. Daher schaudert sie vor dem Skeptizismus wie vor einer Krankheit, wie vor einer Todesgruft, wie die Blume vor dem Winterfrost. Wahrheit ist ihr Licht, ihre Nahrung, ihr Erbteil. Das Heimweh nach Wahrheit brennt in allen Menschenseelen; innere Stimmen wie traute Klänge aus Heimat und Jugend rufen sie immer wieder ins Hochland der Wahrheit empor. Diese ewigen Stimmen der Natur können keine Täuschung sein.

III. Kritik des Kantischen Agnostizismus.¹⁾

Lehnen wir den allgemeinen Agnostizismus ab, so können wir andererseits die kritische Frage nach der Leistungsfähigkeit der Vernunft nicht umgehen. Inwieweit ist die Vorstellung vom Sein

³⁾ Abhandlung von der Natur des Menschen. I. Bd. — Balmes, Fundamente der Philosophie I, 15.

⁴⁾ Balmes, Fundamente der Philosophie I, 15.

¹⁾ Otto Willmann, Geschichte des Idealismus. III. Band. Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, III. und IV. Band. Oswald Külpe, Immanuel Kant. Paulsen, Immanuel Kant. Pesch, Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft.

in unserem Geiste wahr und getreu? Sind Denken und Sein im Einklang, oder decken sie sich in keiner Weise und an keinem Punkte? Diese Frage sitzt auf der Schwelle der Philosophie; nie und nirgends ist sie lauter betont worden als in Königsberg. Dort, sagt Michelet, am fernsten Saum der nördlichen Meere war jene Klippe, wo die Philosophie des 18. Jahrhunderts, die Philosophie aller Jahrhunderte branden und sich brechen sollte. Die Klippe hieß Immanuel Kant.

Das Ziel seines Philosophierens umschreibt Kant selbst: „Mein schon seit geraumer Zeit gemachter Plan der mir obliegenden Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie ging auf die Auflösung der drei Aufgaben: 1. Was kann ich wissen? (Metaphysik.) 2. Was soll ich tun? (Moral.) 3. Was darf ich hoffen? (Religion); welcher zuletzt die vierte folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie); über die ich schon seit mehr als 20 Jahren jährlich ein Kollegium gelesen habe.“²⁾ Zunächst und zumeist wollte er das Areal der spekulativen Vernunft ausmessen, ein genaues Inventar ihres Vermögens und ihrer Grenzen aufnehmen.

Im Jahre 1781 erschien sein Werk: „Kritik der reinen Vernunft“, — eines der schwierigsten und einflußreichsten Werke der Weltliteratur. Es war die Antwort auf die Frage: Was kann ich wissen? — die Grundlage der Kantischen Philosophie, das eigentliche Organon des Agnostizismus, der neuen Metaphysik. Der Weise von Königsberg war 57 Jahre alt, stand an der Schwelle des Greisenalters, als er mit der Posaune seiner Kritik die gesamte Philosophie vor den Richterstuhl forderte.

Untersuchen wir einmal, so rief er aus, die Fundamente des stolzen Turmes der Wissenschaft. Die Vernunft soll das beschwerlichste ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis, aufs neue übernehmen. Die Metaphysik, einst die Königin der Wissenschaften, klagt heute verstoßen und verlassen wie Hekuba. Wir sind des Dogmatismus überdrüssig, wir sind des Skeptizismus müde³⁾, wir sind andererseits auch mißtrauisch gegen die Er-

²⁾ Kants Briefwechsel. Berlin 1900. II, 414. An Stäudlin, vom 4. Mai 1793.

³⁾ Kant nennt die Skeptiker „eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen.“ Werke, Berlin 1908. 4, S. 8.

kenntnis, die wir besitzen; kein sicheres Maß und Gewicht ist vorhanden im Lande der Metaphysik. Prüfen wir daher ihren Stammbaum; sehen wir zu, ob es richtig ist, daß sie, wie man bisher vorgab, aus dem Pöbel der gemeinen Erfahrung geboren sei; nehmen wir das Inventar ihres ganzen Vermögens und Besitzes auf; fragen wir, ob so etwas wie Metaphysik überhaupt möglich sei. Eine völlige Reform, eine neue Geburt derselben steht bevor⁴⁾.

Es wurde eine Totgeburt; denn Kant hat die Erkenntnis auf der ganzen Linie subjektiviert. Die menschlichen Erkenntniskräfte durchstreifen wie emsige Bienen die Welt der Erscheinungen, die Welt der Begriffe, die Welt der Ideen; doch den Honig der Wahrheit, versichert uns Kant, heimsen sie nicht ein: von der Welt, wie sie wirklich ist, erkennen wir nichts. Alle Begriffe und Worte, die man bisher den Dingen an sich beimah, zu bloßem Schein, zu rein subjektiven Erzeugnissen des Geistes verflüchtigen, das war, ob gewollt oder ungewollt, der philosophische Ertrag seines Lebens. In das Wunderreich des Geistes, wo die metaphysischen, ethischen und religiösen Werte wie marmorsche Paläste, Pyramiden und Kathedralen aufragen, die von ungezählten Generationen erbaut worden, da schlich Kant hinein mit seiner Transzendental-Philosophie, legte Minen an alles, um alles in die Luft zu sprengen. Solgen wir dem geistigen Dynamitard auf dem Pfade seiner Kritik.

1. Kapitel.

Die Aufrollung des Erkenntnisproblems durch Kant.

1. In jüngeren Jahren war Kant ein Anhänger der Metaphysik, wie sie in Deutschland von seinem Lehrmeister Wolf und Crusius vertreten wurde und wie sie, trotz dem kartesischen Sauerteig von den eingeborenen Ideen, doch noch sehr der aristotelisch-scholastischen Erkenntnislehre glich. Durch die Lektüre des englischen Philosophen Hume erwachte er, wie er selbst

⁴⁾ Kants Werke, Berlin 1903. Bd. IV, S. 7—9, Kritik der reinen Vernunft, 1. Auflage. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. A. a. O. 4, S. 255—257.

bekannt, aus dem „dogmatischen Schlummer“¹⁾. Seine früheren verehrten Lehrer nannte er „Luftbaumeister bloßer Gedankenwelten... wir werden uns bei dem Widerspruch ihrer Visionen gedulden, bis diese Herren ausgeträumt haben“.

2. Hume habe die Vernunft aufgefordert, ihm Rede zu stehen, wie sie zum Begriff der Kausalität gekommen sei, nämlich zum Satz: „Alles was geschieht, hat seine Ursache.“²⁾ Das Prädikat „Ursache“ sei in dem Begriff des Subjektes „alles was geschieht“ nicht enthalten. Mit welchem Rechte gehe ich im Prädikat über den Begriff des Subjektes hinaus und bilde einen Satz, der allgemein gültig und notwendig sein will? Der Satz ist nicht analytisch; Erfahrung erstreckt sich ja nicht auf alles, was geschieht. Deshalb ist der Satz der Kausalität, so erklärt Hume, gar nicht das Kind der Vernunft, sondern der Bastard der Einbildungskraft. Wir sehen den Blitz (A), wir hören den Donner (B), wir sehen, daß B nach A folgt. Diese drei Sätze sind uns erfahrungsmäßig gegeben: nach A folgt B. — Im Erkenntnisurteil sagen wir aber mehr: Wegen A folgt B. Wir sagen nicht bloß: „wenn die Sonne scheint, wird der Stein warm“, sondern: „weil die Sonne scheint, wird der Stein warm“. Wie wird aus diesem post hoc (nach diesem) ein propter hoc (wegen diesem)? Wie wird das bloße „Nacheinander“, das durch die Erfahrung gegeben ist, in Kausalität verwandelt, wie wir sie im Erkenntnisurteil aussprechen?

3. Diese Frage enthält Humes ganzes Erkenntnisproblem³⁾. Der Engländer beantwortet sie also: jene Verwandlung des Nacheinander in Wegeneinander (Kausalität) geschieht nicht durch Vernunft, nicht durch Erfahrung, sondern einzig durch eine gläubige Gewohnheit. Wir sehen nämlich so oft, daß, wenn die Sonne scheint, der Stein warm wird. Diese beharrliche Aufeinanderfolge läuft uns nach; wir glauben, das werde immer so

¹⁾ Prolegomena, S. 260.

²⁾ Prolegomena, a. a. O. S. 257.

³⁾ Hume's Angriff „brachte kein Licht in diese Art von Erkenntnis, aber schlug doch einen Funken, bei welchem man wohl ein Licht hätte anzünden können, wenn er einen empfänglichen Zunder getroffen hätte, dessen Glimmen sorgfältig wäre unterhalten und vergrößert worden“. Prolegomena, a. a. O. 4, S. 257.

sein, müsse so sein: wir machen die eine Tatsache zur Ur-
sache; wir stempeln die subjektive Gewißheit zu einem objektiven
Gesetz; unter dem Drucke der Gewohnheit wird die Kausalver-
knüpfung von uns nicht begriffen, sondern geglaubt. Glaube
ist der letzte Grund unserer Erfahrungsurteile, unserer empirischen
Kenntnisse; also sind diese nur subjektiv gewiß; ihre Allgemein-
heit und Notwendigkeit ist nicht gegeben, nicht bewiesen. Un-
bewiesene Erkenntnisse sind aber keine Erkenntnisse. Also gibt
es in der menschlichen Erfahrung keine Erkenntnis. Das war
Humes Zweifel.

4. An diesem Zweifel Humes erwachte Kant aus dem „dog-
matischen Schlummer“ und entschloß sich, die Gewißheit der Er-
kenntnis zu retten. Hume setzte sein Schiff auf den Strand des
Skeptizismus, wo es verfaulte. Kant aber wollte dem Schiff einen
Piloten geben, der nach sicheren Prinzipien der Steuermanns-
kunst, die aus der Kenntnis des Globus gezogen sind, mit einer
vollständigen Seekarte und einem Kompaß versehen, das Schiff
sicher führen könne, wohin es ihm gut dünkt⁴⁾. Kant stellte Humes
Problem von neuem, nicht nur in bezug auf den Grundsatz der
Kausalität, sondern in bezug auf das ganze Vermögen der reinen
Vernunft; er wollte ihren Umfang und ihre Grenzen ermitteln.
Das ganze kritische Problem, wie es Kant gestellt, läßt sich in
folgende drei Sätze fassen:

1. Wahres Wissen ist nur möglich durch synthetische Urteile
a priori.
2. Es gibt synthetische Urteile a priori.
3. Die synthetischen Urteile a priori kommen nur zustande
durch angeborene Erkenntnisformen.

2. Kapitel.

**Wahres Wissen ist nur möglich durch synthetische Urteile
a priori.**

1. „Das wahre Wissen besteht in synthetischen Urteilen
a priori“; das ist Kants erste Behauptung, die er also begründet.
Ohne Urteil gibt es kein Wissen. Die Urteile sind aber zweifacher

⁴⁾ Prolegomena, a. a. O. S. 262.

Art: analytisch und synthetisch. „Der Kreis ist rund, Gold ist ein gelbes Metall“ — sind analytische Urteile, weil das Prädikat im Wesensbegriff des Subjektes enthalten ist; weiß ich, was ein Kreis, was Gold ist, so weiß ich sofort, daß das Prädikat „rund, gelbes Metall“ ihnen zukommt. — „Der Kreis ist grün, der Stein ist warm“ — sind synthetische Urteile; denn hier kann ich das Prädikat grün, warm nicht aus dem bloßen Wesensbegriff von Kreis und Stein herauslösen, weil es darin nicht enthalten ist; zum Wesensbegriff „Kreis“, „Stein“ muß eine bestimmte Einzelerfahrung hinzukommen, damit ich jene zwei Sätze aufstellen kann. Es wird also nicht ein und derselbe Begriff zerlegt (analysiert), sondern verschiedene Vorstellungen werden verbunden (synthetisiert). Die analytischen Urteile dienen, nach Kant, zur Klärung, nie aber zur Erweiterung des Wissens; daher nennt er sie Erläuterungsurteile. Einzig die synthetischen Urteile dienen zur eigentlichen Erweiterung des Wissens, weil nur sie eine neue Vorstellung in unseren Gesichtskreis bringen; Kant nennt sie Erweiterungsurteile¹⁾.

2. Doch auch nicht alle synthetischen Urteile erweitern das Wissen. Es gibt nämlich synthetische Urteile a posteriori, d. h. solche, bei denen die Verknüpfung von Prädikat und Subjekt auf Grund zufälliger Erfahrung geschieht und insofern nur für den Einzelfall gültig ist, z. B. der Stein ist warm, die Winkel dieses Dreiecks = $2R$. Mit solchen synthetischen Urteilen ist meinem Wissen nicht gedient. Denn Wissen ist sichere Erkenntnis einer Sache; Wissen ist ein Urteil, das den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit besitzt. Ich will nicht bloß wissen, ob die Winkel dieses Dreiecks = $2R$, sondern ob die Winkel jedes Dreiecks immer und überall = $2R$. Das wahre Wissen beruht daher auf synthetischen Urteilen a priori, d. h. solchen, die notwendig und allgemein gültig sind, z. B. die Winkel jedes Dreiecks = $2R$. Woher haben solche Urteile den Charakter der Notwendigkeit und Allgemeinheit? Nicht aus der Erfahrung (a posteriori), weil alles, was aus der Erfahrung geschöpft wird, nur Einzelfälle betrifft und für Einzelfälle gilt. Wenn daher in manchen synthetischen Urteilen Not-

¹⁾ Kritik der reinen Vernunft, a. a. O. 4, S. 17—25.

wendigkeit und Allgemeinheit sich finden und nicht a posteriori kommen können, so müssen sie a priori kommen. Das wahre Wissen besteht daher in synthetischen Urteilen a priori.

*

3. Gleich diese erste These erweckt Widerspruch. Kant verwirrt nämlich den Begriff a priori. Bis auf Kant, sogar noch bei Kant in seiner vorkritischen Periode, hatte der Ausdruck „a priori“ objektiven Sinn. Das a priori — „früher“ oder „vorher“ — verstand man von einem „vorher“ der Ursache, dem Wesen, dem Begriffe nach. Aprioristisch hieß, was im Wesen der Sache selbst begründet war. Der kritische Kant hat die Bezeichnung subjektiviert. Nach ihm ist a priori dasjenige, was der empirischen Erfahrung vorhergeht, von ihr unabhängig, rein subjektiv ist; dasjenige, was nicht im erkannten Dinge, sondern im erkennenden Geist seinen Grund hat vor aller empirischen Erfahrung. A priori bedeutet nicht mehr ein „vorher“ im Dinge, sondern ein „vorher“ im Erkenntnisprozeß; das „vorher“ ist aus dem Ding in den Geist hineinverlegt, subjektiviert. Apriorität = bloße Subjektivität.

4. Außerdem verwirrt Kant den Begriff des synthetischen Urteils. Vor Kant unterschied man nur zweierlei Urteile: analytische und synthetische. Analytisch nannte man dasjenige Urteil, dessen Prädikat im Wesensbegriff des Subjektes enthalten ist: der Kreis ist rund. Synthetisch hieß das Urteil, dessen Prädikat außerhalb des Subjektbegriffes liegt: der Kreis ist grün. Vor Kant hieß es: alle synthetischen Urteile sind Urteile a posteriori. Nur jenes Urteil galt für gültig, das auf Grund der Einsicht in den Sachverhalt gefällt wurde. Ich sehe, das Prädikat liegt im Begriff des Subjektes (der Kreis ist rund = analytisches Urteil); oder ich sehe, das Prädikat liegt zwar nicht im Begriff des Subjektes, kommt diesem aber tatsächlich zu (der Kreis ist grün = synthetisches Urteil). In dem Urteil: „Der Kreis ist grün“, — ist der Verknüpfungsgrund zwischen Subjekt und Prädikat meine empirische Anschauung oder Erfahrung, die ich von der tatsächlichen Grünheit des Kreises habe. Beim analytischen Urteil liegt der Verknüpfungsgrund

darin, daß ich einsehe, das Prädikat sei im Begriff des Subjektes enthalten.

5. Endlich behauptet Kant, die analytischen Urteile seien bloße Erläuterungs-, die synthetischen Erweiterungsurteile. Nur die synthetischen Urteile erweitern mein Wissen und daher sei Erkenntnis nur in ihnen. Hier müssen wir unterscheiden. Es ist richtig: nur das gibt Erkenntnis, was mein Wissen irgendwie erweitert, d. h. wenigstens irgendwie vervollkommenet und abklärt. Aber nicht in jedem Falle besteht Erkenntnis nur darin, daß zum Begriff des Subjektes etwas objektiv Fremdes und Neues hinzugefügt wird. Ich kann die Erkenntnis auf zweifache Art erweitern: indem ich den Subjektbegriff ausschöpfe (analytisch), oder indem ich zum Subjektbegriff neue Bestimmungen und Merkmale hinzufüge (synthetisch).

Kant bestritt, daß der analytische Weg zur Erweiterung der Erkenntnis führe. Warum? Weil er, wie im Mittelalter die Nominalisten und später die Engländer Locke und Hume, die unbewiesene und unbeweisbare Ansicht vertrat, daß den Allgemeinbegriffen (Mensch, Löwe, Baum usw.) kein objektiver Wert und Inhalt eigen sei, daß in ihnen nur das liege, was wir selbst hineingelegt, daß diese Allgemeinbegriffe nur einheitslose Komplexen seien — „Reisigbündel, die wir selbst zusammengelegt und durch das Strohseil eines Wortes verbunden haben“²⁾.

Wäre in den Allgemeinbegriffen nur das, was unser Geist selbst hineinlegt, dann freilich wäre ihre Analyse kein Quell zur Erweiterung unserer Kenntnisse. Wir werden aber zeigen, daß die Allgemeinbegriffe (Mensch, Löwe, Baum usw.) einen objektiven Inhalt haben, den wir denkend nicht ins Wort hineinlegen, sondern denkend aus der Sache selbst herausgreifen, indem unser Verstand die Idee aus dem Stoff herausholt.

3. Kapitel.

Gibt es tatsächlich synthetische Urteile a priori?

1. Kant versichert, die Beantwortung dieser Frage entscheide über Stehen und Fallen der Metaphysik. Alle Metaphysiker seien so lange von ihren Geschäften zu suspendieren, bis sie diese

²⁾ Willmann, Geschichte des Idealismus. III, S. 409.

Frage genügend beantwortet haben¹⁾. Kant bejaht diese seine Grundfrage und bietet folgenden Beweis: Alle Wissenschaften lassen sich zurückführen auf Mathematik, Physik und Metaphysik; diese drei enthalten aber synthetische Urteile a priori²⁾.

2. In der **Mathematik** begegnet uns der geometrische Satz: „Die gerade Linie ist zwischen zwei Punkten die kürzeste.“ Im Begriff der „geraden Linie“ ist die Vorstellung des „kürzesten Weges“ nicht enthalten; die Begriffe „gerade“ und „kurz“ sind verschieden. Wie kommen wir also zur notwendigen Verknüpfung beider Vorstellungen? Wir müssen die gerade Linie durchlaufen, ziehen, konstruieren, um sicher zu sein; das heißt: wir müssen ihren Begriff in Anschauung verwandeln, mit der Anschauung verbinden, dem Begriff die Anschauung hinzufügen: also ein synthetischer Satz. Aber dieser Satz ist notwendig und allgemein; er gilt unabhängig von jeder Erfahrung und wir wissen zum vornherein (a priori), daß er in jeder Erfahrung sich bewähren wird: also ein synthetischer Satz a priori.

Ein arithmetischer Satz lautet: $7 + 5 = 12$. Er ist notwendig und allgemein, unabhängig von aller Erfahrung (a priori) gültig. Trotzdem ist auch dieser Satz nicht analytisch, sondern synthetisch; denn die Gleichung erhellt nicht ohne weiteres. Das Subjekt ($7+5$) sagt: summiere! Das Prädikat (12) sagt: die Größen sind summiert. Das Subjekt ist Aufgabe, das Prädikat ist Lösung; in der Aufgabe ist die Lösung nicht ohne weiteres enthalten; wäre das der Fall, so wäre es nicht nötig zu rechnen. Wir müssen also dem Subjekt etwas hinzufügen, um die Gleichung zu vollziehen: nämlich die anschauliche Addition mit Hilfe der Finger oder durch Strichlein usw. Also auch dieses Urteil ist synthetisch a priori. Also Geometrie und Arithmetik, d. h. die ganze Mathematik enthält synthetische Urteile a priori.

3. In der **Physik** begegnet uns ein Satz, welcher der ganzen Naturwissenschaft zugrunde liegt, nämlich: „jede Veränderung hat ihre Ursache“. Hier werden zwei verschiedene Begebenheiten verbunden: Veränderung — Ursache; die eine

¹⁾ Prolegomena, a. a. O. S. 274.

²⁾ Kritik d. r. V. 1. Ausgabe, a. a. O. 4, S. 22; Prolegomena, a. a. O. 4, S. 268 ff. Kritik d. r. V. 2. Ausgabe, a. a. O. 3, S. 36 ff.

wird zur anderen hinzugefügt: das Urtheil ist synthetisch. Aber es kommt nicht aus der Erfahrung (a posteriori); denn Erfahrung liefert keine Grundsätze, die allgemein und notwendig sind; also kommt das Urtheil a priori: der Satz ist synthetisch a priori.

4. Die **Metaphysik** ist oder will sein die Erkenntnis vom Wesen der Dinge. Das Wesen der Dinge ist nicht Sinnenobjekt, sondern Gedankending. Diesen Gedankendingen legt die Metaphysik reale Existenz außer dem Denken bei. Ein existierendes Wesen ist mehr als ein Gedankenwesen. Also die Existenz ist Zutat zum Subjekt, die auf Grund der Anschauung vollzogen wird: die Existenzsätze sind synthetisch. Weiter versteht es sich von selbst, daß die Urtheile, welche unsere Vernunft über das Wesen der Seele, der Welt, über Gott ausgemacht haben will, die Geltung notwendiger und allgemeiner Wahrheiten beanspruchen, daß sie also nicht aus der Erscheinung geschöpft sind, daher a priori Geltung haben müssen. Also wie Mathematik und Physik enthält auch die Metaphysik synthetische Urtheile a priori.



5. Wir lehnen diesen Schluß ab. Synthetische Urtheile a priori gibt es nicht. Alle Beweise, die Kant dafür gebracht, sind nichtig.

„Die gerade Linie ist zwischen zwei Punkten die kürzeste.“ Der Satz ist nicht synthetisch a priori, wie Kant meint, sondern analytisch, weil das Prädikat aus dem Begriff des Subjektes fließt. Denn gerade ist jene Linie, die keinen Umweg macht; eine Linie, die keinen Umweg macht, ist zwischen zwei Punkten die kürzeste. Aus dem Begriff des Subjektes: „gerade Linie“ fließt also das Prädikat: die kürzeste.

„ $7 + 5 = 12$.“ Auch dieser Satz ist kein synthetisches Urtheil a priori, sondern ein analytisches Urtheil; denn der Verknüpfungsgrund zwischen Subjekt und Prädikat liegt innerhalb des Subjektbegriffes. Der Wert von 12 ist in $7 + 5$ enthalten, und umgekehrt ist $7 + 5$ in 12 enthalten. Wie ich die Summanden gruppiere, ist gleichgültig; ohne das Werteverhältnis zu stören, könnte ich die Gleichung auch so ansehen: $3 + 4 + 5 = 4 + 4 + 4$; deshalb bliebe das Urtheil doch analytisch, weil der bloße Einblick in die

Werteverhältnisse der beiden Gleichungsglieder mir sagt, daß die Begriffe der beiden äquivalent sind. Das ist der springende Punkt beim analytischen Urteil. —

Wir behaupten nicht, daß die Vorstellung $7+5$ formell ganz gleich sei mit der Vorstellung 12. Das ist zu einem analytischen Urteil auch nicht erfordert. Das Prädikat muß nicht formell und fertig im Subjekte liegen, aus dem es nur hervorgekommen würde, wie eine Banknote aus dem Geldbeutel. Es ist daher sehr zweideutig, wenn Kant behauptet, synthetische Urteile seien alle jene, in welchen zum Begriff noch eine Anschauung hinzukommt. Wo die Anschauung bloß das Material des Urteils spendet (z. B. der Kreis ist rund), oder wo die Anschauung nur als Mittel der Analyse dient, d. h. als Mittel zur Einsicht, daß das Prädikat im Begriff des Subjektes enthalten ist, stempelt sie das Urteil noch nicht zu einem synthetischen; da ist sie nur Vehikel des Begriffes, Instrument der Analyse.

Dort und nur dort ist das Urteil synthetisch, wo die Anschauung mir sagt: der Verknüpfungsgrund zwischen Subjekt und Prädikat liegt außerhalb des Subjektbegriffes; z. B. der Kreis ist grün. Wo hingegen die Anschauung mir sagt: der Verknüpfungsgrund zwischen Subjekt und Prädikat liegt innerhalb des Subjektbegriffes, dort ist und bleibt das Urteil analytisch: der Kreis ist rund; $7+5=12$. In beiden Sätzen hat die Gleichstellung zwischen Subjekt und Prädikat ihren Grund in der Analyse der Begriffe, wenn auch diese Analyse, wenigstens bei mathematischen Urteilen, nicht ohne Anschauung vollzogen werden kann.

Der Satz aus der Physik: „jede Veränderung hat ihre Ursache“, ist wieder nicht synthetisch a priori, sondern analytisch. Weiß ich, was Bewegung und was Ursache ist, dann ist mir vollkommen klar: das Phänomen der Bewegung postuliert denknotwendig eine Ursache.

Die Existenzialsätze endlich sind weder analytisch noch synthetisch a priori, sondern synthetisch schlechthin, d. h. a posteriori. Bei allen Geschöpfen liegt die Existenz außerhalb des Subjektbegriffes; z. B. das Dreieck, der Baum, der Löwe, der Mensch existieren, aber nicht kraft ihres Wesensbegriffes. Wenn ich mit diesen Subjekten das Prädikat: „existiert“ verknüpfe, so geschieht es auf Grund tatsächlicher Erfahrung. In Gott ist die Existenz

allerdings schon im Wesensbegriff enthalten; aber zu dieser Einsicht gelange ich erst durch Schlüsse a posteriori.

Die berühmten synthetischen Urteile a priori sind unerwiesen. Damit ist der Haupthebel kantischer Kritik gebrochen.

Folgen wir aber Kant, wo er zur Beantwortung seiner dritten Frage schreitet: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? „Daß die Metaphysik bisher in einem so schwankenden Zustande der Ungewißheit und Widersprüche geblieben ist, ist lediglich der Ursache zuzuschreiben, daß man sich diese Aufgabe und vielleicht sogar den Unterschied der analytischen und synthetischen Urteile nicht früher in Gedanken kommen ließ. Auf der Lösung dieser Aufgabe... beruht nun das Stehen und Fallen der Metaphysik.“³⁾

4. Kapitel.

Die synthetischen Urteile a priori kommen nur zustande durch angeborene Erkenntnisformen.

1. Die synthetischen Urteile a priori sind, nach Kant, möglich durch das Erkenntnisvermögen. Das Erkenntnisvermögen ist zweifach: Sinnlichkeit und Verstand. Jede Erkenntnis kommt nur dadurch zustande, daß im Erkenntnisvermögen Materie und Form sich verbinden. Materie der Erkenntnis ist die Empfindung, die irgendein Objekt in meinem Sinne hervorruft, also die Sinnesaffektion. Diese Materie oder Empfindung oder Erfahrung ist der empirische Einschlag unserer Erkenntnis.

Die Form der Erkenntnis ist eine gesetzmäßige Funktion des Sinnes oder Verstandes, die sich ganz unabhängig von der Erfahrung oder Sinnesempfindung, also a priori, mit der Materie verbindet¹⁾.

2. Jedes Erkenntnisvermögen hat solche Erkenntnisformen a priori. Die Erkenntnisformen der Sinnlichkeit sind Raum und Zeit. Die Verbindung von Raum und Zeit mit der Materie (der Sinnesempfindung) bietet die Erscheinung oder Anschauung. — Die Erkenntnisformen des Verstandes sind Begriffe oder

³⁾ Kritik d. r. V. 2. Ausgabe, a. a. O. 3, 39.

¹⁾ Kritik d. r. V. 1. Ausgabe, a. a. O. 4, S. 29 ff.

Kategorien, vermittelt welcher er Urteile über die Anschauungen oder Erscheinungen der Dinge bildet, indem er sie nach Begriffen oder Denkformen (Kategorien) miteinander verknüpft. — Die Erkenntnisformen der Vernunft sind Ideen, vermittelt welcher sie die Verstandesbegriffe durch Schlüsse zu einer höheren Einheit zusammenfaßt.

Im Erweis dieser Behauptungen liegt der Schwerpunkt der Kantischen Vernunftkritik; nur durch diese Verbindung von Materie und Form kann es synthetische Urteile a priori geben.

Die ganze auf die Bedingungen der menschlichen Erkenntnis gerichtete Untersuchung heißt Transzendentalphilosophie; diese zerfällt in die Kritik der menschlichen Sinnlichkeit (*αισθησις*), und in die des menschlichen Verstandes, — in die transzendente Ästhetik und transzendente Logik.

5. Kapitel.

Die Erkenntnisformen der Sinnlichkeit: Raum und Zeit (transzendente Ästhetik).

1. Jeder Sinnesempfindung, sagt Kant, füge ich unwillkürlich zwei rein subjektive Formen bei: Raum und Zeit. Rein subjektive: d. h. nicht aus der Erfahrung abstrahierte, sondern von der Erfahrung unabhängige Formen, die von der Erfahrung unabhängig „im Gemüte bereitliegen“. Wie ein Gelbsüchtiger oder ein Mann mit blauer Brille nicht sagen darf: die Dinge an und für sich sind gelb bzw. blau, so dürfen wir nach Kant auch nicht sagen: die Dinge an und für sich sind ausgedehnt, sie sind im Raum, in der Zeit. Nur das dürfen wir sagen: Unsere Sinnlichkeit bewirkt, daß uns die Dinge als räumlich und zeitlich erscheinen, obgleich den Dingen an sich Raum und Zeit in gar keiner Weise zukommen. Raum und Zeit sind unvermeidliche Vorurteile, mit denen wir an die Natur herantreten, leere Hirngespinnste. Der sinnlichen Empfindung werden die Anschauungsformen Raum und Zeit hinzugefügt; aus dieser Verknüpfung entsteht die Erscheinung. Erscheinung ist angeschaute, d. h. in Raum und Zeit gebrachte Empfindung.

Diese Entdeckung Kants ist maßlos bestaunt und gepriesen worden. Schopenhauer meint, „sie ist ein so überaus verdienst-

volles Werk, daß es allein hinreichen könnte, Kants Namen zu verewigen; ihre Beweise haben so volle Überzeugungskraft, daß ich die Lehrsätze derselben den unumstößlichen Wahrheiten beizähle.“ Kuno Fischer bezeichnet die gleiche Entdeckung als die glänzendste Tat von Kant, als den Eckstein seiner gesamten Philosophie.

2. Zu dieser Entdeckung gelangte Kant auf folgendem Wege¹⁾.

Alles können wir von den Dingen hinwegdenken: Substanz, Kraft, Teilbarkeit, Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe usw.; Zeit und Raum aber können wir nie wegdenken; wir können uns nie vorstellen, daß kein Raum sei, aber sehr wohl, daß im Raume keine Gegenstände angetroffen wurden. Diese zwei Formen sind unserer Sinnlichkeit eingeschmolzen, sie hängen fester an uns, als der Zopf am Manne Chamisso; also sind Zeit und Raum Voraussetzungen für alle Erfahrungen des äußeren Sinnes und nicht von ihm erst als Merkmal abgezogen; sie sind rein subjektive Anschauungsformen; außer dem erkennenden Subjekte, dingsich, sind sie nichts.

Dieses Argument ist ein logisches Vergehen. Einmal ist manches wegdenkbar, ohne objektiv wirklich zu sein. Sodann beweist Kant gar nicht, sondern setzt kühn voraus, daß alles, was ich nicht wegdenken kann, lediglich meinem Geiste angehört. Er schließt nach dem Muster: weil in Europa Menschen wohnen, so kann es außerhalb Europas keine Menschen geben²⁾; weil die Raum- und Zeitvorstellung unausrottbar in meinem Geiste ist, deshalb soll es außerhalb meines Geistes Zeit und Raum nicht geben!

Doch auch Raum und Zeit sind wegdenkbar. Ich denke einen stillstehenden Punkt: ich habe Zeit und Raum bzw. Ausdehnung weggedacht. — Sodann gibt es auch raumlose Vorstellungen. Die Klänge eines Orchesters sind nicht breiter oder länger, als die eines Klaviers. Ein Wesen, das bloß röche, hätte gar keine Raumanschauung. — Überhaupt sagt mir die Selbstbeobachtung nicht, daß die leeren Formen Zeit und Raum

¹⁾ Kritik d. r. V. 1. Ausgabe, a. a. O. 4, S. 31—47.

²⁾ Reinke, Die Welt als Tat, Berlin 1899. S. 36.

meiner Vorstellung unausweichlich anhängen; nur das eine sagt sie mir, daß es ein direktes Anschauen von Raum und Zeit nicht gibt. Das spricht gegen Kant: den leeren Raum, isoliert von allem Inhalt, können wir uns nicht vorstellen, sondern nur denken; ebenso raumlose Farben oder Tasteindrücke.

3. Kant fährt fort: Raum und Zeit sind Vorbedingungen jeder sinnlichen Wahrnehmung; denn die sinnliche Wahrnehmung bietet uns die Dinge immer bereits als räumlich, als zeitlich. Also empfangen wir die Vorstellung von Raum und Zeit nicht von den Dingen; die Raumanschauung muß bereits in mir sein, bevor ich räumliche und zeitliche Dinge sinnlich wahrnehme. Also sind Raum und Zeit rein subjektive Formen und in keiner Weise Gegenstand meiner Erkenntnis; die äußere Erfahrung wird durch die Raumanschauung erst möglich, nicht aber kommt die Raumanschauung aus äußerer Erfahrung.

Wieder ein Fehlschluß: Erstens ist es unrichtig, daß ich die Dinge zu allererst als räumlich und als zeitlich wahrnehme. Zuerst sehe ich ein Ding, ein Etwas, ein Sein; dann erst erkenne ich die Seinsweisen des Dinges; zu diesen Seinsweisen gehört ein bestimmtes örtliches Verhältnis, eine bestimmte Abfolge in der Zeit, Nähe, Ferne, Nebeneinander, Nacheinander. Mit anderen Worten: zuerst sehe ich Dinge, welche räumlich und zeitlich sind, aber ich sehe sie in erster Linie nicht als räumlich und zeitlich.

Der Vater ist notwendige Vorbedingung für das Dasein und Erkenntnisvermögen des Sohnes; kann deshalb der Vater keine objektive Wirklichkeit haben und vom Sohne als solche nicht erkannt werden?

Übrigens werden nicht alle Empfindungen unmittelbar auf etwas außer uns bezogen und räumlich vorgestellt; die Gehörs-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen werden nur mittelbar auf etwas außer uns bezogen, nämlich durch die mit ihnen assoziierten Tact- oder Gesichtsvorstellungen. Ihr Neben- und Außereinander ist für die unmittelbare Erfahrung kein räumliches, wie die Wahrnehmung eines Affords oder eines zusammengefügten Geruchs oder Geschmacks ohne weiteres lehrt. Also ist der Raum nicht schlechthin und unumgänglich die Form des äußeren Sinnes oder der äußeren Erfahrung. Und warum sollte denn die Raumanschauung eine aprioristische Zutat einzig des

Gesichts- und Tastsinnes, nicht aber der übrigen Sinne sein? Kant weiß darauf keine Antwort.

Nur für die mittelbare Raumbestimmung gilt, daß hier die Raumauffassung schon zugrunde liege, demnach vorausgesetzt werden müsse, damit die Raumbestimmung möglich sei. Für die unmittelbare Raumauffassung im Gebiet des Tast- und Gesichtsinnes dagegen ist das Gebundensein an die räumliche Form auch dann verständlich, wenn sie mit den Empfindungen dieser Sinne jederzeit gegeben wird, zu deren Eigenschaften gehört, wie die Tonhöhe als eine solche der Tonempfindungen, oder die Farbe als eine solche der Farbenempfindungen gilt: auch in diesem Falle würde ein Außer- und Nebeneinander der Dinge und eine Beziehung auf einen Ort im Raume nicht ohne Raum möglich sein. Die Raumbestimmungen würden dann nicht erst durch uns in eine an sich raumlose Masse von Empfindungen hineingetragen, sondern ebenso unmittelbar in und mit den Empfindungen vorgestellt werden, gleichwie auch deren Stärke und Qualität. In dieser Voraussetzung bliebe der Raum ein empirischer, durch die Erfahrung erworbener Begriff, und wäre nicht, wie Kant meint, eine Erkenntnisform a priori.

Für die unmittelbare Raumbestimmung des Tast- und Gesichtsinnes erhebt sich die Frage, wie es möglich sei, daß die Eindrücke dieser Sinne in einer ganz bestimmten, von uns nicht willkürlich abzuändernden Form wahrgenommen, oder an einen ganz bestimmten, nicht beliebig zu wählenden Ort verlegt werden. Nicht frei und unabhängig, sondern an Erfahrung und objektiven Zwang gebunden sind wir, wenn wir dem Tisch und dem Stuhl, den Gestirnen und Tieren besondere Formen beilegen und bestimmte Lagen anweisen. Wir müssen hiernach zum mindesten verlangen, daß etwas Raumähnliches, der räumlichen Ordnung unserer Sinne Entsprechendes auch den Dingen zukomme, welche die Sinne affizieren, — daß den so gesetzmäßig auftretenden Unterschieden in den sinnlichen Wirkungen eine Gesetzmäßigkeit der sie hervorrufenden Ursachen entspreche. Diese Schwierigkeit gegen sein System hat Kant nirgends berücksichtigt, geschweige denn gelöst.

4. Kant behauptet weiter, daß man sich nur einen einzigen Raum vorstellen könne, daß die vielen Räume bloß

Teile eines und desselben Raumes seien, und daß diese Teile ihm nicht vorhergehen, sondern nur als in ihm enthalten gedacht werden können. Der allgemeine Begriff von Räumen beruhe somit nur auf Einschränkungen. Also könne der Raum kein Begriff, sondern nur eine Anschauung sein.

Wir antworten: Es kann sehr wohl auch einen Begriff von Raum geben, der nicht auf Einschränkungen der Raumanschauung beruht. Wenn von besonderen Eigentümlichkeiten unserer Raumanschauung, wenn von der bestimmten Größe und Gestalt eines Raumes abgesehen wird, so kann dasjenige, was als Raumcharakter noch übrig bleibt, sehr wohl den Namen eines Raumbegriffes für sich in Anspruch nehmen. Wird etwa der Raum als eine Mannigfaltigkeit von drei Dimensionen definiert, so ist damit ein Raumbegriff aufgestellt, der mit unserer Raumanschauung nicht identisch ist. Man wird unterscheiden müssen zwischen Raumwahrnehmung, Raumvorstellung, Raumbegriff; zwischen einem empfundenen, in der Erinnerung oder Phantasie vergegenwärtigten und einem gedachten Raum.

5. In seinem vierten Raumargument behauptet Kant, der Raum sei eine unendliche, unbegrenzte Vorstellung; die Sinneserfahrung könne aber unmöglich unendliche Vorstellungen bieten; also, schließt Kant, stammen die Anschauungen von Raum und Zeit nicht aus der Erfahrung, von außen (a posteriori), sondern lediglich vom Subjekt, von innen (a priori). —

Wir antworten: die Vorstellung von Raum und Zeit ist nicht unendlich. Unendlich ist nicht die Phantasie-Vorstellung von Raum und Zeit und kann es nicht sein, weil ein Sinnenbild von unendlichem Raum und unendlicher Zeit nicht möglich ist. Der Verstandesbegriff erfährt zwar durch Schlußfolgerung aus vielen Einzelbeobachtungen unendlichen Raum, aber nicht unendlichen Raum, der wirklich wäre, sondern nur in dem Sinne, daß er die Möglichkeit grenzenloser Ausdehnung, endloser Zeit einsieht. Mit Bezug hierauf sagt der Dichter: „Senke nieder, Adlergedank' dein Gefieder! Kühne Seglerin Phantasie, wirf ein mutlos Anker hie!“

6. Endlich bemerkt Kant: Die Sätze der Geometrie befaßten sich mit räumlicher Ausdehnung, die arithmetischen Sätze mit der zeitlichen Aufeinanderfolge des Zählens; Raum und Zeit

sind daher die Basis aller mathematischen Lehrsätze. Diese Lehrsätze haben aber apodiktische Gewißheit, d. h. allgemeingültigen, notwendigen Wert. Folglich kann ihre Basis (Raum und Zeit) nicht aus der Sinneserfahrung (a posteriori) stammen; denn was aus der Sinneserfahrung stammt, trägt den Charakter der Zufälligkeit und ermangelt der Allgemeinheit; also postuliert Kant Raum und Zeit als zwei rein subjektive (a priori) Anschauungsformen ohne allen objektiven Gehalt und Wert; ohne dieses Postulat seien seine synthetischen Urteile a priori nicht erklärbar. — Dieses Argument beruht auf einer falschen Voraussetzung. Wir haben ja bereits gesehen: synthetische Urteile a priori gibt es nicht. Damit fällt der Nagel, an welchem Kant seine ganze „Kritik der reinen Vernunft“ aufgehängt.

Auch wenn der Raumbegriff empirisch ist, ist eine Wissenschaft davon wohl möglich. Man braucht nur anzunehmen, daß die Raumbestimmungen, vom materiellen Inhalt gesondert, zu selbständigen Größen gebildet werden. Die Raumformen der Geometrie sind selbstgeschaffene Objekte, die empirischen Wissenschaften haben es mit vorgefundenen Gegenständen zu tun. Ich darf aber Raumgebilde a priori konstruieren, wie der Künstler in Farben, Tönen und Worten seine Gebilde a priori konstruieren darf, ohne daß dies ein Beweis für die Apriorität der Farben, Töne und Worte wäre.

Übrigens darf auf Faktoren, die rein subjektiv sind, die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der wissenschaftlichen Erkenntnis nicht ohne weiteres gegründet werden. Denn was bürgt mir dafür, daß diese Subjektivität von Individuum zu Individuum nicht wechselt und sich differenziert? So gut wie in bezug auf Farbentüchtigkeit, Geruchsschärfe, musikalisches Gehör große individuelle Differenzen herrschen, könnten diese auch in bezug auf die Raum- und Zeitformen vorhanden sein; oder Kant müßte dann das Gegenteil beweisen. Eine Notwendigkeit für mich ist lange nicht eine Notwendigkeit für jedermann.

7. Außerdem hat Kant noch darauf hingewiesen, daß die Unterschiede der rechten und der linken Hand sich nicht erklären ließen, wenn der Raum ein Begriff und nicht eine bloße Anschauung wäre. — Wir antworten: der Raum ist sowohl Anschauung als auch Begriff; er kann daher Eigenschaften besitzen, die seinem

anschaulichen Element, und wiederum andere, die seinem begrifflichen Element entsprechen. Rechts und links beziehen sich nun auf die anschauliche Seite des Raumes und beweisen gegen dessen begriffliche Natur nichts.

8. Den Raumargumenten völlig analog sind die Zeitargumente, welche Kant beibringt, nämlich: Um Zeitliches wahrnehmen zu können, müsse man bereits vorher a priori die Anschauung der Zeit besitzen; man könne alle Erscheinungen wegdenken, nur nicht die Zeit; die verschiedenen Zeiten seien nur Teile einer und derselben Zeit; die Zeit sei eine unendliche, unbegrenzte Vorstellung; die reine Bewegungslehre der Mathematik wäre nicht allgemein gültig, ohne die Apriorität und den Anschauungscharakter der Zeit. — Auch die Lösung dieser Zeitargumente verläuft in der gleichen Ideenlinie, wie bei den Raumargumenten.

9. Wie hätte man sich übrigens die zwei Anschauungsformen Zeit und Raum vorzustellen? Kant belehrt uns: es sind zwei transzendente, reine, leere, „im Gemüt bereitliegende Formen“, die durch das „Mannigfaltige der Empfindung“ ausgefüllt werden. Sind diese bereitliegenden Formen zwei große leere Gefäße, in welche die Sinne ihre Empfindung hineinschütten, so daß die Empfindungen die Form dieser Gefäße annehmen? Oder sind diese Formen nichts Fertiges, Gefäßförmiges, sondern etwas bloß Potenzielles, Zusammengepreßtes, das sich, sobald Empfindung hineinströmt, ausdehnt wie ein zusammengeklappter Schirm, ein luftleerer Ballon? Wie kommt die Sinnlichkeit zu solchen Formen und gerade zu diesen zwei? Diese Fragen sind quälende Rätsel selbst für die Anhänger Kants.

Es kann, wie bereits bemerkt, die weitere Frage gestellt werden: Warum schaue ich die Empfindungen in so bestimmten und so verschiedenen Raum- und Zeitverhältnissen? Warum finde ich, daß $7 + 5 = 12$? Frauenstädt entwickelt die Schwierigkeit anschaulich. „Immer noch bleibt die Frage, wie wir dazu kommen, die Dinge in so verschiedenen Räumen, Zeiten und Kausalverknüpfungen, wie die Erfahrung sie bietet, wahrzunehmen: hier einen viereckigen Körper und dort einen runden, hier einen Menschen von der Länge eines Kindes und dort einen von der eines Erwachsenen; jetzt eine Begeben-

heit, die wie der Blik nur einen Augenblick dauert, und dann wieder eine, die wie ein fünftaktiges Schauspiel drei bis vier Stunden währt; bald eine Veränderung, die eine mechanische Ursache hat, wie das Rollen einer Billardkugel, bald wieder eine, die eine geistige Ursache hat, wie das Entdecken einer neuen Wahrheit? Woher all diese Verschiedenheit des Stoffes, den wir innerhalb der Formen Raum, Zeit und Kausalität wahrnehmen?“^{2a)}

Kant hat darauf nur eine Antwort: „Wir schauen die Erscheinung in so bestimmten und verschiedenen Raum- und Zeitverhältnissen, weil Raum und Zeit im allgemeinen unsere subjektiven Anschauungsformen sind.“ Dieser Bescheid ist aber sehr ungenügend. Es ist dies „ein Bescheid“, der selbst, wenn er richtig wäre, doch so wenig genügt, als wenn man jemand auf die Anfrage nach dem Tode irgendeiner Person, mit dem bekannten Kajusfaze antwortete: „Alle Menschen sind sterblich.“ Das heißt: alle Menschen sind sterblich; also mußte gerade Kajus sterben, und zwar genau unter diesen Umständen; oder: ich schaue alles durch die Brille von Raum und Zeit; also muß ich genau diese Räume und diese Zeiten schauen! — Solche Schlüsse sind aller Logik fremd.

Wenn die Dinge nicht wirklich und sachlich in Raum und Zeit existierten, so könnte die Naturforschung ihre Arbeiten einstellen. „Alles Geschehen kann sich ja nur in der Zeit vollziehen; gäbe es keine Zeit, so müßten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in einen Punkt zusammenschnurren. Gäbe es keinen objektiven Raum, so würde uns ein Weg von zwölf Meilen nicht mehr ermüden, als ein Weg von einer Meile. Gäbe es keine objektive Zeit, so müßte es uns heute möglich sein, mit dem König Saul zu sprechen oder Erfindungen des dreißigsten Jahrhunderts zu betrachten.“³⁾ — Nach Kant wäre unser Leben ein Punkt ohne Ausdehnung. Das ist sicher unrichtig: es hat Anfang und Ende, ist also kein bloßer Punkt.

10. Die Subjektivierung von Raum und Zeit ist das Rückgrat des Kantischen Kritizismus; ohne sie vermag er keinen Schritt zu tun. Die enormen Folgen dieser Subjektivierung liegen zutage. Gegenstand meines Erkennens, lehrt Kant, sind nur die subjektiven

^{2a)} Briefe über Schopenhauer S. 143.

³⁾ Reinke, a. a. O. S. 39.

Erscheinungen, die Phänomene; diese Phänomene kommen nur zustande vermitteltst Raum und Zeit; Raum und Zeit sind rein subjektive Formen. Meine Erkenntnis geht also nie auf das Ding an sich, sondern auf Phänomene, die mein Geist fabrizierte. Von der Substanz, von den Eigenschaften des Dinges kann ich rein nichts wissen; die Dinge außer mir und schon gar die Dinge über mir bleiben ein unbekanntes X. Dadurch wird, um nur eines zu erwähnen, jede objektive, geoffenbarte Religion durch einen Handstreich ausgerottet.

Die Idealität von Raum und Zeit nannte Schopenhauer „die zwei großen Diamanten in der Krone Kants“. Es sind, wie wir zeigten, falsche Diamanten.

6. Kapitel.

Erkenntnisformen des Verstandes und der Vernunft (transzendente Logik).

§ 1. Transzendente Analytik.¹⁾

1. Der Erkenntnisprozeß ist nach Kant folgender: Zuerst ist uns das Mannigfaltige der reinen Anschauung gegeben durch die sinnlichen Formen von Raum und Zeit. Dieses Mannigfaltige wird durch die Einbildungskraft verbunden und es entsteht eine Verknüpfung, eine Synthesis, d. h. irgendeine Erkenntnis. Ich habe z. B. die Anschauungen: Sonne, Stein, Wärme; die Phantasie verknüpft sie zu dem Satz: „Wenn die Sonne scheint, wird der Stein warm.“

Diese Verknüpfung ist aber nur eine vorübergehende, partikuläre, — während ich, um echte Erkenntnis zu haben, eine allgemein gültige, notwendige, kausale Verknüpfung der Erscheinungen oder Anschauungen anstrebe und beanspruche, indem ich sage: die Sonne erwärmt den Stein. Diese kausale Verknüpfung von Sonne und Stein kann nicht durch die Sinne geboten, nicht angeschaut werden.

Da wir nun in unserer Erkenntnis den empirischen Gegenständen sehr viele Bestimmungen beilegen, die in der sinnlichen

¹⁾ Kritik d. r. V. 1. Ausgabe, a. a. O. 4, S. 56—188. 2. Ausgabe. 3, S. 83—234.

Anschauung als solcher nicht angetroffen werden, so haben wir ein höheres Erkenntnisvermögen zu postulieren: den Verstand. Durch den Verstand bekommen wir Erfahrungserkenntnis. Diese besteht aus der Erscheinung und den aus dem Verstande stammenden Bestimmungen (Begriffe). Die Erscheinung ihrerseits ist die Sinnesaffektion und die sinnliche Form.

2. Die Phantasie also bringt das Chaos der Erscheinungen zu einer anfänglichen Einheit; der Verstand verleiht den Erscheinungen eine festere, tiefere Einheit — durch welchen Kitt? Durch die Begriffe. Die Begriffe sind subjektiv nütigende Gesetze der Denktätigkeit, Regeln der Verknüpfung, die im dunkeln Grunde meines Verstandes schlummern. Die Begriffe gehören zum Verstande, wie Zeit und Raum zur Sinnlichkeit; sie sind nicht Gegenstand, sondern Bedingung der Erfahrung; unabhängig von aller Erfahrung (a priori) haften sie im Verstand und normieren das Denken.

Wie dies geschieht, lehre uns ein Beispiel. Die Phantasie brachte es zu dem Wahrnehmungsurteil: „Wenn die Sonne scheint, wird der Stein warm“; nun fliegt aus dem Hintergrund des Verstandes sogleich der Begriff der Kausalität herbei, prägt sich dem Wahrnehmungsurteil auf und wir bekommen den Satz: „Weil die Sonne scheint, wird der Stein warm“, oder „die Sonne erwärmt den Stein“ — ein Satz, der als allgemein gültig und notwendig angesehen werden will.

3. Es war nun Kants Aufgabe, die verschiedenen Begriffe, welche dem Kausalitätsbegriff, den Urteilen Notwendigkeit und Allgemeinheit aufprägen, im Verstande aufzusuchen, zu benennen und zu zeigen, daß sie notwendige Bedingungen der Erkenntnis sind und daß sie nur bei Anwendung auf anschauliche Gegenstände — auf mögliche Erfahrung — der Erkenntnis dienen. „Diese Deduktion . . . war das Schwerste, was jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte.“²⁾

4. Dadurch entstand die berühmte Kantische Kategorien-tafel. Aristoteles und die alte Philosophie hatte nur zehn Kategorien; Kant kannte deren zwölf und rühmte sich, dieselben aus einem „einzigem Prinzip“ hergeleitet zu haben, während

²⁾ Prolegomena, a. a. O. 4, S. 260.

Aristoteles rhapsodisch verfahren sei und sie „aufs Ungefähr nebeneinander setze“. Frauenstädt bemerkt dazu: „Die Ableitung aus einem Prinzip ... bestand im Grunde nur darin, daß fünf senkrechte und vier Querstriche gemacht und die dadurch gebildeten zwölf Felder ausgefüllt wurden.“

Aristoteles faßte seine Kategorien als Seinsweisen des Dinges an sich; die Kantischen Kategorien haben mit dem Ding an sich nichts zu tun; sie sind rein subjektive Denkformen. Darin besteht, abgesehen von der Zahl, der fundamentale Unterschied zwischen der Aristotelischen und Kantischen Kategorientafel.

5. Der Verstand für sich erkennt nichts, sondern hat nur den Stoff der Erkenntnis, die Anschauung, zu verbinden und zu ordnen. Alle Synthesen der Phantasie und des Verstandes — also auch alle Kategorien, d. h. Verbindungsformen des Verstandes, werden schließlich zurückgeführt auf die Einheit unseres Selbstbewußtseins. Damit ein Gedanke mit einem andern verknüpft, damit verschiedene Anschauungen aufeinander bezogen werden können, muß das denkende Subjekt ein einheitliches sein. Fasse ich einen Gedanken und ein anderes Individuum einen dazugehörigen, so bleiben diese beiden Gedanken trotz der zwischen ihnen möglichen Verbindung völlig getrennt. Die Voraussetzung für alle Beziehung der Anschauung und Begriffe ist somit: Ich denke — die transzendente Einheit des Selbstbewußtseins, der Apperzeption.

6. Die Begriffe müssen zu synthetischen Urteilen verbunden werden; das geschieht durch die Urteilskraft, welche zu zügeln und zu warnen ist, daß sie die Grenze des Bodens, „wor- auf allein dem reinen Verstand sein Spiel erlaubt ist“, durch Mißbrauch der Begriffe nicht überschreite. Der Boden, auf den Kant die gesamte Tätigkeit des Verstandes eingrenzt, sind die Erscheinungen, Phänomene der Dinge; das Ding an sich kann als solches nie erscheinen, also auch nie erkannt werden; die Verstandesbegriffe wie die Urteile sind ohne Realgehalt.

7. Die intelligible Welt, die Welt wie sie an sich ist, ist zu einem unerreichbaren Ideal der Erkenntnis geworden, nicht nur wegen der Subjektivität der Verstandesformen, sondern vor allem deshalb, weil das Denken nur Anschauliches in diesen Formen zu erfassen vermag. Die Verstandeswelt und Verstandeserkennt-

nis ist danach doppelt eine Erscheinungswelt und Erscheinungserkenntnis. Ihr Inhalt, ihr Gegenstand sind die Erscheinungen der Sinnlichkeit; — das Hinzutreten der Kategorien macht aus ihnen wiederum Erscheinungen. Statt uns den Dingen, wie sie an sich sind, den Realitäten, mit Hilfe des Denkens zu nähern, entfernen wir uns nach Kant nur noch mehr von ihnen. Das ist das größte Opfer, welches Kant dem Empirismus gebracht.

8. Kant suchte nun weiterhin zu zeigen, in welchem Verhältnis die Begriffe und die Anschauungen zueinander stehen, mit andern Worten: wie eine gesetzmäßige und nicht rein willkürliche Anwendung der Kategorien auf anschauliche Gegenstände möglich sei. Daß, um Erkenntnis zu haben, Anschauungen und Begriffe zu verbinden seien, stehe außer Zweifel; denn, sagt Kant, Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Aber wann und nach welchem Kriterium habe ich nun im einzelnen Fall gerade den Begriff Substanz oder Kausalität oder Möglichkeit statt irgendeiner andern der zwölf Kategorien mit der Anschauung (Erscheinung) zu verbinden? Diese Frage sucht nach dem Kriterium der Verstandestätigkeit und findet ihre Antwort in der Lehre vom Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Das gesuchte Kriterium findet Kant in der Zeitphantasie; denn alle Tatsachen der innern und äußern Erfahrung entwickeln sich ja in der Zeit.

7. Kapitel.

§ 2. Transzendente Dialektik.¹⁾

1. Endlich untersucht Kant das oberste Stockwerk des Geistes: die Vernunft. Hier gilt es ihm, eine gewaltige Versuchung abzuwehren: den transzendenten, den dialektischen Schein. Die Vernunft suche nämlich durch Schlußverfahren vom Bedingten zum Unbedingten aufzusteigen und die Begriffe zu einer höhern Einheit zu verbinden. Das geschieht auf dreifache Weise. In der Psychologie schließt die Vernunft aus den Phänomenen des Bewußtseins auf die Substanz der Seele, in der Kosmologie

¹⁾ Kritik d. r. V., a. a. O. 4, S. 188—238.

aus Einzelerrscheinungen auf ein Weltganzes, in der Theologie aus dem bedingten Sein auf Gott. Alle drei Schlüsse seien unstatthaft, weil darin die Vernunft die Grenzpfähle ihres Könnens überschreite. Denn Seelensubstanz, Weltganzes, Gott können meiner Sinnlichkeit nicht erscheinen; Gegenstand der Vernunft kann aber nur sein, was ich zuvor sinnlich angeschaut.

2. Da diese Schlüsse trotzdem unvermeidlich seien, müssen sie angeborene Formen der Vernunft sein, Ideen, Illusionen, Sirenen, welche die Vernunft aus dem Erbreich der Sinnlichkeit in die fremde Zone der Metaphysik hinüberlocken und zu Schlüssen auf Objekte treiben; während wir doch von allem, was jenseits der Erscheinungen liegt, keine Kenntnis, höchstens einen problematischen Begriff haben können.

3. Kurz: die Ideen seien rein subjektive Formen, wüßten sich aber im Schlußverfahren als objektive Realitäten auszugeben. Sie sind der „menschlichen Vernunft unhintertreiblich angehängt und selbst nachdem wir ihr Blendwerk aufgedeckt haben, hören sie nicht auf, der Vernunft vorzugaukeln und sie unablässig in augenblickliche Verirrungen zu stoßen, die jederzeit gehoben zu werden bedürfen“. Sie verleiten zu Sophistifikationen, von denen selbst der Weiseste der Menschen sich nicht losmachen und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrtum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äßt, niemals völlig loswerden kann. Die Ideen sind der transzendente, dialektische Schein; zerstören kann man sie nicht, aber vorsorgen, daß sie nicht betrügen. Als Mittel dieser Vorsorge bietet Kant seine transzendente Dialektik — die Krone seiner „Kritik der reinen Vernunft“. Das Ergebnis des ganzen Werkes lautet: Metaphysik als Wissenschaft ist unzulässig; die Vernunft vermag kein einziges Ding an sich, keine einzige Wahrheit zu erkennen.

4. In einem Bilde schildert Kant das Ergebnis, zu dem ihn seine erkenntnistheoretischen Bestimmungen geführt haben: „Wir haben jetzt das Land des reinen Verstandes nicht allein durchreist und jeden Teil davon sorgfältig in Augenschein genommen, sondern es auch durchmessen und jedem Dinge auf demselben seine Stelle bestimmt. Dieses Land ist aber eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. Es

ist das Land der Wahrheit (ein reizender Name), umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitz des Scheines, wo manche Nebelbank und manches bald wegschmelzende Eis neue Länder lügt, und, indem es den auf Entdeckungen herumschwärmenden Seefahrer unaufhörlich mit leeren Hoffnungen täuscht, ihn in Abenteuer verflucht, von denen er niemals ablassen und sie doch auch niemals zu Ende bringen kann.“²⁾

*

5. Hier entdecken wir sogleich die Achillesferse des Kantischen Kritizismus. Er prüft die Vernunft auf ihre Befähigung zur Metaphysik, zur Erkenntnis der Wahrheit und entscheidet: es sei der Vernunft nie zu trauen. Womit prüft und fällt er diesen stolzen Entscheid? Mit der Vernunft! Damit ist der Ast, auf dem der kritische Kant sitzen sollte, abgesägt. —

6. Dann das „Ding an sich“. Kant tauft es mit dem hohen Namen: Noumenon oder Intelligibles, worin ein Nachhall der alten, großen Erkenntnistheorie ist. Aber was ist dieses Ding an sich? Existiert es? Diese Frage läßt Kant offen, er schwankt. Er nennt das Ding an sich „gar nicht positiv“, „gänzlich leer von allen Grundsätzen der Anwendung“, „ein etwas, was im transzendenten Verstande außer uns sein mag — weder Materie, noch ein denkendes Wesen an sich selbst, sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, ein unbekanntes X.“ Jedenfalls ist es etwas, von dessen Wesen wir rein nichts erkennen; vom Sein erkennen wir nichts, wir erkennen nur Phänomene. Die Erkenntnisformen und die Seinsformen entsprechen sich in keiner Weise. — Da erhebt sich die Frage: woher weiß dies Kant? Er will vom „Ding an sich“ nichts wissen, und sagt doch wieder, daß es von meiner Auffassung gänzlich verschieden sei³⁾! —

7. Das „Ding an sich“ war der Faden, an dem Kant über dem Abgrund des reinen Idealismus hing. — Für Fichte war es das Sprungbrett, um kurzweg über Kants ganzes System hinwegzukommen. Schon Aenesidemus-Schulze hatte das Ding

²⁾ Kritik d. r. V., a. a. O. 4, S. 155.

³⁾ Willmann, Geschichte des Idealismus. III, S. 449 ff.

an sich für einen Widerspruch in der Kantischen Erkenntnistheorie erklärt. Wenn es unerkennbar ist, dann ist auch nicht erkennbar, ob es nicht doch auch Ursache der Form unserer Erkenntnis ist und nicht bloß des Stoffes unserer Empfindung. Auch macht Schulze schon darauf aufmerksam, daß sich Kant von Berkeley nur dadurch unterscheide, daß er noch unberechtigterweise Dinge an sich als außer uns annehme, während Berkeley nur Geister und ihre Vorstellungen oder Ideen kennt. Ziehe man bei Kant die Selbsttäuschung mit dem Ding an sich ab, so bleibe nur Hume und Berkeley übrig. Maymon forderte, daß Kants Theorie als voller und ganzer Idealismus müsse aufgefaßt werden. Auch Sigismund Beck, nächst Reinhold der begeistertste und einsichtsvollste Anhänger Kants, den dieser selbst mit einer Erläuterung seiner Philosophie beauftragt hatte, glaubte Kants Theorie nicht anders verstehen zu können als im Sinne des vollen Idealismus, in dem das „Ding an sich“ keinen Platz hat.

8. Es nützte nichts, daß Kant diese Ausdeutung seines Phänomenalismus in absoluten Idealismus für „hyperkritisch“ erklärte; auch seine Erläuterungen und Zurechtstellungen in der zweiten Auflage der Kritik, zusamt seiner geharnischten Erklärung gegen den Idealismus, fanden weder Glauben, noch eingehende Beachtung. Im Jahre 1793 war es bei allen Anhängern wie bei den Feinden Kants ausgemacht, Kants Theorie habe nur Sinn, wenn sie rein idealistisch aufgefaßt werde, und das Ding an sich sei ein Widerspruch mit der recht verstandenen Theorie. Man glaubte es einfach nicht, daß Kant kein reiner Idealist sei und hielt alle Proteste Kants für bloße Ausflüchte und für Akkommodation an die populäre Meinung⁴⁾.

9. Nicht unrichtig wurde gesagt: Ohne „Ding an sich“ kann man in den Kritizismus nicht hinein, und mit ihm kann man darin nicht bleiben. Fichte, Schelling, Hegel haben daher das „Ding an sich“ als eine Kantische Inkonssequenz exstirpiert und wurden reine Idealisten.

10. Nach Kant sind all unsere Urteile zuerst Wahrnehmungsurteile, d. h. partikuläre Urteile, die nur für mein Subjekt gelten,

⁴⁾ Heman, Immanuel Kants philosophisches Vermächtnis. Kantstudien, 9, S: 157 ff. (1904).

z. B. der Zucker ist süß. Hinterher gestalte ich dieses partikuläre Urteil durch Hinzufügung von Begriffen zu einem allgemeinen; nicht nur für mich, für jedermann soll es gelten: der Zucker ist süß. — Allein, woher weiß ich, daß andere auch so urteilen müssen wie ich? Alle andern sind mir gegenüber „Dinge an sich“; ich weiß also von ihnen nichts. Weder weiß ein Kantianer, ob die Süßigkeit dem Zucker irgendwie zukommt, noch weiß er, ob andere diese Süßigkeit empfinden. Es bleibt also nach Kant ein Rätsel, wie die partikulären Wahrnehmungsurteile zu allgemein gültigen und notwendigen Urteilen werden. Und dieses Rätsels Lösung war doch der Zielpunkt der Kantischen Kritik.

11. Kant behauptet, daß wir keineswegs die Dinge an sich (Noumena), sondern nur die Erscheinungen (Phänomena) der Dinge erkennen. Er gerät mit dieser seiner These in grellen Widerspruch. Behauptet er ja doch anderseits, daß der ganze Formen-schwarm (Zeit und Raum, Begriffe, Ideen), der ganze aprioristische Formenapparat wirklich in meinem, in jedem Menschengestalt vorhanden sei. Ein echter Kantianer vermag die wirkliche Ausrüstung meines Geistes gar nicht zu kennen; Kant hingegen beschreibt sie und weiß sogar, wie sie funktioniert!

12. Auch sonst hat der große Kritiker seine These, daß wir nur die Erscheinungen der Dinge erkennen, stetig durchbrochen. Die Frage, ob ein „Ding an sich“ existiere, hat er nie rund verneint. Er nennt vielmehr die Realität der „Dinge an sich“ eine „selbstverständliche Voraussetzung“, das Korrelat, die Ursache der Erscheinungen. Der bloße Begriff einer „Erscheinung“ verlange ein „Erscheinendes“; es muß ihr (der Erscheinung) etwas entsprechen, was an sich nicht Erscheinung ist, weil das Wort Erscheinung schon eine Beziehung auf einen von der Sinnlichkeit unabhängigen Gegenstand anzeigt. Dieser erzeugt die „Eindrücke“, „affiziert“ die Sinnlichkeit, gibt den „Stoff der Empfindungen“. Eindruckmachen, affizieren, Stoffgeben — heißt das nicht Ursache sein? Kant legt also dem „Ding an sich“ Realität und Kausalität bei, d. h. zwei seiner Begriffe (Kategorien).

13. An diesem Punkte formulierte bereits Jacobi ein Dilemma, das für den Kantischen Kritizismus tödlich ist: die Affektion, durch welche wir den empirisch gegebenen Wahrnehmungsstoff empfangen, muß entweder von Erscheinungen oder von Dingen an

sich ausgehen; das erste aber ist absurd, weil Erscheinungen im Kantischen Sinne selbst nur Vorstellungen sind, also vor allen Vorstellungen bereits schon Vorstellungen vorhanden sein müßten. Das andere (was Kant wirklich annimmt, sowohl in der ersten, wie in den folgenden Auflagen der Kritik d. r. V., in der Schrift gegen Eberhard usw. ausdrückt) widerstreitet der kritischen Doctrin, daß das Verhältnis von Ursache und Wirkung nur innerhalb der Erscheinungswelt gelte und keine Beziehung auf Dinge an sich habe. Der Anfang und der Fortgang der Kritik vernichten einander⁵⁾.

14. Weiter: Kant redet nicht nur vom Ding an sich, sondern von „Dingen an sich“, d. h. er setzt eine Vielheit der Dinge; Vielheit ist aber wieder eine Kantische Kategorie! — Wo viele Dinge sind, gibt es auch ein Auseinander der Dinge, d. h. Räumlichkeit: ebenfalls eine Kategorie! Sogar die Kategorie der Substanz und die Anschauungsform der Zeit verlegt Kant schließlich wieder in die Dinge. Damit ist seine These: die Denkformen (Kategorien) und die Anschauungsformen erstrecken sich nur auf die Erscheinungen, nicht auf die Dinge selbst, gründlich durchbrochen.

15. Ich habe zwei Wahrnehmungsurteile: „Beim Schein der Sonne wird der Stein warm“ — und: „Beim Schein der Sonne marschiert der Mann“. Das erstere Urteil mache ich nach Kant zu einem allgemeinen, indem ich die Kategorie der Kausalität hinzufüge und sage: „Weil die Sonne scheint, wird der Stein warm.“ Warum verfahre ich beim zweiten Urteil nicht ebenso und sage: „Weil die Sonne scheint, marschiert der Mann“? Warum überhaupt kann ich nicht jeder Empfindung alle möglichen Anschauungsformen und Kategorien hinzufügen? Warum schlüpft die eine Empfindung gerade in das Formengefäß des Raumes, eine andere in das Formengefäß der Zeit oder der Substanz oder der Kausalität oder der Relation usw.? Wählen die verschiedenen „Dinge an sich“ nach eigenem Ermessen bestimmte Erkenntnisformen meines Geistes aus? Oder sind es meine Erkenntnisformen, die nach Willkür mit einem bestimmten „Ding an sich“ einen Bund eingehen? Nach Kant sind aber meine

⁵⁾ Jacobi über David Hume. Werke, Bd. II, S. 301 ff. Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie¹⁰ III, 1, S. 401.

Erkenntnisformen leer, die Empfindungen blind. Das leere Reich der Erkenntnisformen, das blinde Reich der Empfindungen, zwei bestimmungslose Chaos, sollen sich vermählen und ein geordnetes Welt- und Erkenntnisbild erzeugen! Das ist ein Ungedanke!

16. Nachdem Kant seinen Apriorismus, seine erkenntnistheoretische Subjektivierungsarbeit vollzogen, war er sich bewußt, eine Revolution der Denkart herbeigeführt zu haben. Diese Tat schien ihm viel wichtiger, als die Entdeckung des Seeweges nach Indien um das berühmte Vorgebirge. Bisher nahm man an, all unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; nehmen wir nun einmal an, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten. „Es ist hiemit ebenso als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließe.“⁶⁾

17. Der Vergleich mit Kopernikus ist ebenso großartig als falsch. Kant ist ein Antipode von Kopernikus. Was Kopernikus am hergebrachten Weltbilde zerstörte, war der Schein; was er aufbaute, war eine Anschauungsweise, die der Wirklichkeit entsprach. Kant hingegen zerstörte die Wirklichkeit und gab uns den Schein; das ganze Weltbild reduzierte er auf eine bloße Ausgeburt unseres Geistes. Er hat allerdings unsere ganze Erkenntnis buchstäblich auf den Kopf gestellt.

18. In der Absicht, die subjektiven Bedingungen des Erkenntnisprozesses darzulegen, überschreitet Kant weit seine Aufgabe; er beweist zu viel. Statt in der transzendentalen Ästhetik sich daran genügen zu lassen, die Bedingungen unserer sinnlichen Erkenntnis, die Anschauungsformen, nachzuweisen und zu zeigen, daß wir die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge gar nicht aufzufassen und zu erkennen vermöchten, wenn diese Formen nicht in der Einrichtung unserer Erkenntnisfähigkeiten lägen, wenn also das transzendente Subjekt des Erkennens nicht mit diesen Formen der Anschauung ausgestattet wäre, geht Kant so

⁶⁾ Werke III, 11.

weit, beweisen zu wollen, daß diese Formen überhaupt und in keiner Weise den Dingen selbst, sondern nur dem betrachtenden, d. h. sinnlich erkennenden Subjekt zukommen könnten. Weil Kant der Kopernikus der Erkenntnis sein wollte, ließ er sich fortreißen, viel mehr zu behaupten als Kopernikus auf seinem Gebiete behauptete. Dieser behauptete nur, daß das Sternenheer sich nicht um die Erde drehe, aber nicht, daß es sich überhaupt nicht drehe; die Eigenbewegung des Sternenhimmels, der Fixsterne und der Planeten wollte er durchaus nicht leugnen.

19. Kant aber begnügte sich nicht zu beweisen, daß die Anschauungsformen von Zeit und Raum in uns liegen müssen, wenn wir sie an den Dingen erkennen wollen, sondern daß Raum und Zeit nur uns zukommen, nicht aber den Dingen. Damit war der Weg zum reinen Idealismus unausweichlich beschritten. Kant mochte lange versichern, die Erscheinungswelt solle nicht zu einer Scheinwelt herabsinken, man schenke ihm keinen Glauben. Daran war die Kritik d. r. V. selbst sowohl in der ersten als in der zweiten Auflage schuld⁷⁾.

20. Gott, Welt, Seele erklärt Kant für dialektischen Schein; durch diesen Handstreich sind Theologie, Kosmologie und Psychologie als Wissenschaft vernichtet. Der erkennende Geist ist zum laudinischen Joch des Sensualismus verurteilt. Nur sinnliche Erscheinungen kann ich fassen; die geistige Welt außer mir, die geistige Welt über mir sind meiner Erkenntnis mit eisernen Toren verschlossen.

21. „Wirkliche, ehrwürdige Lehrer des Menschengeschlechtes waren es gewesen, die von Gott, Kosmos und Seele gesprochen hatten; diese Ideen sind älter als die Pyramiden, und schon mancher Bube hatte mit Steinen nach ihnen geworfen. Auch Protagoras hatte erklärt: „Von den Göttern bin ich nicht in der Lage zu wissen, ob sie sind oder nicht sind; denn vieles hindert solches zu wissen: die Dunkelheit des Gegenstandes und die Kürze des Menschenlebens“; er hatte wenigstens offen gelassen, daß die vereinigte Arbeit vieler Menschenleben in der Frage weiter kommen könne, eine Bescheidung, welche dem Ver-

⁷⁾ F. Hemann, Immanuel Kants philosophisches Vermächtnis. Kantstudien 9, S. 163 ff. (1904).

nunftkritiker (Kant) ferne liegt. Den Kosmos hatte Demofrit in einen Haufen von Atomen verwandelt, aber er hatte wenigstens ihre Zahlen und Formen als objektiv gelten lassen und seine „Ideen“ haben mehr Realgehalt als die Kantischen Ideen. Die Seele hatten die Materialisten aller Zeiten geleugnet, aber sich nicht erkühnt, sie als eine notwendige Fiktion nachzuweisen, wodurch die Vernunftkritik nunmehr ihr Werk vollendete.“^{7a)}

22. In der Verkleinerung und Bemitleidung der bisherigen Metaphysik konnte Kant sich kaum genug tun; „dieser“, schreibt er, „ist das Schicksal bisher noch so günstig nicht gewesen, daß sie den sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen vermocht hätte“. „Was die Einhelligkeit ihrer Anhänger in Behauptungen betrifft, so ist sie noch so weit davon entfernt, daß sie vielmehr ein Kampfplatz ist, der ganz eigentlich dazu bestimmt zu sein scheint, seine Kräfte im Spielgefechte zu üben, auf dem noch niemals irgendein Fechter sich auch den kleinsten Platz hat erkämpfen und auf seinen Sieg einen dauerhaften Besitz gründen können. Es ist also kein Zweifel, daß ihr Verfahren bisher ein bloßes Herumtappen, und was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen gewesen sei.“⁸⁾ Er wollte durch seine Kritik die Metaphysik „in den sichern Gang einer Wissenschaft bringen, ihr Werk vollenden und für die Nachwelt als einen nie zu vermehrenden Hauptstuhl zum Gebrauche niederlegen“, so daß „von ihr muß gesagt werden können: nil actum reputans, si quid superesset agendum“⁹⁾. In seiner Kritik glaubte er der Nachkommenschaft den Schatz einer abgeschlossenen, beharrlichen Metaphysik zu hinterlassen; „durch diese kann nun allein dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeistigen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben, die allgemein schädlich werden können, zuletzt auch dem Idealism und Scepticism, die mehr den Schulen gefährlich sind und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden“¹⁰⁾.

23. Aber die Kantische Metaphysik ist weit entfernt, den „sichern Heeresweg der Wissenschaft“ nunmehr „für alle Zeiten

^{7a)} Willmann a. a. O. III, S. 425.

⁸⁾ Kritik d. r. V. 2. Ausgabe. Werke 3, S. 11.

⁹⁾ Kritik d. r. V., a. a. O. 3, S. 15.

¹⁰⁾ Kritik d. r. V., a. a. O. 3, S. 21.

getroffen“ zu haben; aus dem „Herumtappen“ kam sie nie heraus und obgleich sie die Wissenschaft retten wollte durch Sicherstellung des Rationalismus und die Religion schützen wollte durch Zurückführung derselben auf den praktischen und moralischen Glauben, entpuppte sie sich den konsequenten Denkern geradezu als Wegbahnerin des „Scepticism“ und des „Unglaubens“. „Im allgemeinen gleicht der Kantianismus einem Bahnhof. Wer hier vom Christenglauben her angekommen ist, befindet sich in der Möglichkeit, nach verschiedenen Richtungen weiterzufahren; Kant bietet Fahrbillets zum Materialismus wie zum Pantheismus, zum Deismus wie zum Positivismus.“¹¹⁾

24. Während der echte Metaphysiker mit Brunetière sagen wird: *Je me laisse faire par la vérité* — ich lasse mich gestalten durch die Wahrheit, ist es die Devise Kants und der Kantianer: Ich selbst erzeuge die Wahrheit — durch das bleiche, blutlose, schattenhafte Gespenst der „reinen Vernunft“. Indem der Weise von Königsberg der Vater einer unvergänglichen Metaphysik werden wollte, wurde er ihr Totengräber. „Die Kantische Spekulation“, sagt Willmann, „gleicht dem Magnetberge der Schiffersage, der alle Nägel und Klammern aus den Schiffen zieht, so daß die Planken zerfallend auf den Wogen treiben; sie nimmt alle formenden und ordnenden Elemente der Dinge für das Subjekt in Anspruch und läßt den Rest unbefümmert umtreiben.“

25. Die Kantische Philosophie hat zwar früher auch unter den Katholiken einige Anhänger gezählt, ohne daß diese glaubten, deshalb mit der Kirche in Widerspruch zu kommen. Ich nenne z. B. den Kanonikus Mutschelle bei St. Veith in Freising, den Domstiftsvikar Baur in Würzburg, Professor Koller in Heidelberg, Dorß in Mainz, Peutingen in Augsburg, Reif in Wien. Reuß in Würzburg schwärmte für Kant und reiste nach Königsberg, um ihn persönlich kennen zu lernen¹²⁾.

Auch Deutinger und Frohschammer erinnern an Kant durch ihre Stellung gegen die Gottesbeweise. In Frankreich zeigten sich

¹¹⁾ Pesch, Die Haltlosigkeit der „modernen Wissenschaft.“ Freiburg i. Br. 1877, S. 94.

¹²⁾ Dr. K. Weiß, Kant und das Christentum. Köln 1904, S. 84.

die Traditionalisten (de Bonañd, de Lammenais, Bautain, Maret, Gratry usw.) unter seinem Einfluß; in neuerer Zeit Renouvier, Lachelier, Boutroux mit ihrer Schule, sowie die Neuapologeten. In Spanien wird das Banner des Kantismus hochgehalten durch José Perojo, Manuel de la Revilla, Estasen Juan Valera in der „*Rivista Contemporanea*“ zu Madrid. In Italien waren Mantovani, Galluppi, Romagnosi, Testa, Coleccchi und besonders Carlo Antoni († 1906) für die Ausbreitung des Kantischen Kritizismus tätig, denen Rosmini, Gioberti, Mamiani positiv und negativ vorgearbeitet.

26. Im ganzen aber wurde Kant von den Katholiken abgelehnt; sein Hauptwerk: „*Kritik der reinen Vernunft*“ kam am 11. Juni 1827 auf den Index; Rom wußte wohl, was es tat. Heute ist man katholischerseits einig, daß die Kantische Philosophie im vollsten Gegensatz zur katholischen Lehre steht. Das anerkennt man auch auf akatholischer Seite. Nachdrücklich und wiederholt geschah dies in den letzten Jahren durch Professor Paulsen, und neulich schrieb Dr. Ferdinand Jakob Schmidt, Direktor der Margaretenschule in Berlin: „Es ist unmöglich, daß ein Forscher, der die von Kant über Fichte und Hegel fortführende Linie der Philosophie verfolgt, ein treuer Sohn der römischen Kirche bleibe.“¹³⁾ Paulsen bot 1901 in den Kantstudien einen Artikel: „Thomas v. Aquin und Kant — ein Kampf zweier Welten“; ganz richtig hebt er hervor, daß beide durch eine unübersteigliche Kluft getrennt sind, wie Objektivismus und Subjektivismus. — Abgelehnt wurde die Kantische Philosophie auch von akatholischen Gelehrten seit den Zeiten Kants bis heute, und zwar in weiten und angesehensten Kreisen.

27. Kant huldigte dem Idealismus. Nicht jenem echten, alten Idealismus, wie er von Pythagoras, Plato, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin und vielen andern bis heute vertreten wird. Dieser echte, alte Idealismus leugnet das Dasein der Körperwelt nicht, behauptet aber, daß die körperlichen Dinge eine zweifache Seite haben: eine physische, materielle Seite und eine gedankliche Seite; auch die körperlichen Dinge sind von

¹³⁾ Preussische Jahrbücher Bd. 131, S. 389. Vergleiche auch Paulsen: Kant der Philosophie des Protestantismus. Berlin 1899.

Gedanken durchleuchtet, von Ideen gestaltet, nämlich von der Idee des Maßes, der Form, des Zweckes, des Gesetzes. Die sinnfälligen Dinge sind die Realisierung göttlicher Gedanken. Zunächst haben sie die rein materielle Bestimmung, für die körperlichen Bedürfnisse des Menschen zu dienen; dann aber reden sie auch zum Geist des Menschen, werden Stufen für den Aufstieg in die Welt der Ideen, Wegweiser zu Gott und damit sittliche Mächte, Triebfedern des Willens, Richtmaß und Sporn der Ethik.

28. Aber auch den reinen Idealismus, den Psychologismus eines Fichte, Berkeley oder eines Schelling und Hegel, verwarf er durch unzweideutige Proteste. Er verfocht den transszendentalen Idealismus, d. h. er wollte zeigen, daß und wie unsere Erkenntnis der empirisch realen Welt (der Dinge an sich, der Noumena) bedingt sei, abhängen und erklärt werden müsse aus der Einrichtung unserer Sinnlichkeit und unseres Denkvermögens. Während nun die alte Philosophie an dem Satze festhielt aus dem Erkennenden und dem Erkannten wird die Erkenntnis geboren, während sie in den Dingen ein Intelligibles erblickte, das sie als Maß des Wissenden, als *maius animâ* — über der Seele stehend — bezeichnete, während sie so den Menschen als gebornen Untertan einer objektiven, außer und über ihm liegenden Wahrheit erklärte, war für Kant all das ein Greuel.

Den Beitrag des Subjektes zum Erkenntnisprozeß übertrieb er derart, daß für das Objekt nichts mehr übrig blieb. Er verstieg sich zu dem Satz, „daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurf hervorbringt“, wählte sich als erkenntnistheoretisches Leitmotiv: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten. . . ; man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten.“¹⁴⁾

29. So wurde Kant tatsächlich der Vater des psychologischen, reinen Idealismus, der über die Sinnenwelt den Schleier der *Mâjâ* breitet, die ganze sichtbare Welt in Wille und Vorstellung, in Trug und Schein auflöst. „Sieh doch“, schreibt Schopenhauer,

¹⁴⁾ Kritik d. r. V. 2. Ausgabe. Werke, a. a. O. 3, S. 10, 11.

„das große, massive, schwere Zeughaus an! Ich sage dir, diese harte, lastende, weitläufige Masse existiert doch nur im weichen Brei der Gehirne; nur dort hat sie ihr Dasein und ist außer demselben gar nicht zu finden. Dies mußt du zu allererst begreifen.“

IV. Der Agnostizismus von Herbert Spencer.

1. In etwas anderer Art als Kant versuchte Herbert Spencer den religiösen Agnostizismus zu begründen. Er meinte, der Agnostizismus sei für die alten Kämpferinnen Religion und Vernunft der Ölzweig des Friedens. Deshalb hat er, wie einst Alexander VI. die Kolonialzone der Spanier und Portugiesen, das Gebiet von Glauben und Wissen durch eine kühne Demarkationslinie zu scheiden gesucht. Möchte aber diese Absicht auch edel sein, auf diesem Wege konnte Spencer die gewollte Friedensstiftung nicht erreichen.

2. Allerdings hat Spencer Glauben und Wissen durch die unübersteigliche Mauer des Agnostizismus getrennt. Er hat die Rivalinnen durch Machtanspruch auf verschiedene Sterne verbannt. Das Wort der Theologie hat im Kreise der Wissenschaft, und das Wort der Wissenschaft im Kreise der Theologie nichts zu gelten. Beide sind in völlig unangreifbarer Stellung; jeder Streit, jede Möglichkeit des Streites zwischen beiden ist hinfällig.

3. Allein über Gegensätze hinwegtäuschen, heißt noch nicht, sie auflösen. Die hereinbrechende Nacht kann den Kampf zweier Heere zum Schweigen bringen; aber es kommt wieder ein Tag und mit ihm der Streit. Und glaubt man, daß Religion und Wissen, die durch Abstammung und Geschichte trotz allen Plänkelen so innig verschwistert sind, sich durch das Dunkel des Agnostizismus auf ewig trennen und entfremden ließen? Erwartet man, daß sie das Friedensinstrument Spencers unterzeichnen? Der Theologie den Himmel, der Wissenschaft die Erde; der Theologie das Jenseits, der Wissenschaft das Diesseits; der Theologie den Traum, der Wissenschaft die Wahrheit — heißt das billig teilen?

4. Um diesen Preis will zunächst die Theologie den Frieden nicht. Das hieße Recht und Achtung opfern. Die Theologie soll

sich in den Sumpf des Skeptizismus stoßen lassen, um von dort aus die Festigkeit ihrer Position zu rühmen? Den Panzerturm der Wahrheit soll sie gegen die Nebelburg des Agnostizismus umtauschen? Sie soll bekennen, ihr Versuch, das Unendliche zu wägen und in Dogmen zu fassen, sei ein Irrtum. Sie soll für das Diesseits mundtot sein und sich in das Oberstübchen des Jenseits abführen lassen. Dort bliebe ihr noch das einzige Recht, die Kinder der Zeit mit dem Puppenspiel einer schwankenden Theologie zu vergnügen, bildliche Redensarten über Gott und Religion in ein System zu bringen und den religiösen Fluß der Gegenwart in lauschkafähnliche Religionsprogramme zu fassen! Eine Theologie, die einigermaßen ihre Ahnentafel kennt, wird sich einer solchen Behandlung erwehren. Sie verschmäht das Patmos des Agnostizismus. Die Friedensstiftung der Agnostiker empfindet sie als Raub an ihrer Ehre. Kein Torquemada strafte so strenge wie Herbert Spencer!

5. Aber auch die Vernunft kann den Spencerschen Religionsfrieden nicht annehmen; er wäre für sie eine Entrechtung unrühmlichster Art. Als nächste Folge entstünde ein kritikloser Positivismus. Niederhalten läßt sich ja der religiöse Trieb nicht. Er würde in die krauseste Dogmatik ausarten, sobald Vernunft und Kritik ihn nicht lenken und läutern. Wenn die Theologie des Fetischismus, des Schamanentums sich breit machen und Rechte beanspruchen will, wie die Theologie eines Paulus und Augustinus, welcher konsequente Agnostiker könnte es ihr wehren? Allen religiösen Extravaganzen gegenüber sollten Vernunft und Wissenschaft der Kritik, ihres Unrechtes, sich begeben müssen?

6. Weil die Säkung des Agnostizismus gegen Achtung und Recht von Theologie und Wissenschaft verstößt, ist sie als Friedensformel nicht sehr geeignet. Doch Spencer beharrt dabei, gestützt auf eine Beweisführung, die er für zwingend hält und die er in zweifacher Weise entwickelt: induktiv und deduktiv.

7. Prüfen wir zunächst seinen induktiven oder empirischen Beweis. Er ruht auf dem Pfeiler der Religionsgeschichte: „Das Absolute ist gänzlich unerforschlich“, diese Versöhnungsformel, sagt Spencer, sei so alt wie die Religion, sei das Grundwesen aller Religion. Mißlich an dieser Behauptung ist, daß sie gegen Tatsachen verstößt. Denn nie hat eine Religion sich zu dem

Satz bekannt: „Das Unendliche ist gänzlich unerforschbar.“ Dieser Satz ist so wenig ein Grundbestandteil der Religion, daß er vielmehr jeder Religion die Wurzel abschneidet; insbesondere von der christlichen Religion muß er energisch zurückgewiesen werden. Das Christentum verlöre sein eigenstes Wesen, wenn nach dem Recepte des Agnostizismus sowohl die Religion als auch die Wissenschaft jeder Bejahung und Verneinung über Gott und göttliche Eigenschaften sich enthalten müßte.

Spencer sagt zum Religionsbekenner: „Es gibt nur eine große religiöse Wahrheit von höchstmöglicher Gewißheit, die du anerkennen mußt, ehe die Wissenschaft mit der Religion versöhnt werden kann, und die ist, daß du in bezug auf Religion nichts weißt und nichts wissen kannst.“ Eine solche Proklamation hoffnungsloser Geisteschwäche mag einen Atheisten befriedigen; von irgendeiner Religion, die diesen Namen verdient, würde sie niemals gutgeheißen.

8. Der Satz, der nach dem Zeugnis der Geschichte wirklich allen Religionen zugrunde liegt, lautet ganz anders: es ist der Glaube, daß es ein geistiges Wesen gibt, das dem Menschen in allem überlegen ist, von dem der Mensch in allem sich abhängig weiß und dem er Rechenschaft schuldet.

9. Seinen zweiten, deduktiven Beweisgang entnimmt Spencer der Natur der Erkenntnis selbst. „Erkennen“, so führt er aus, „heißt Bedingen.“ Denn zum Erkennen gehören Subjekt und Objekt; das Objekt muß ins Subjekt eingehen; dabei wird es von den Bedingungen des Subjektes umgestaltet. Wenn nun das „Absolute“ in den Denktakt eintritt, wird es relativ, d. h. es bekommt eine Beziehung zum denkenden Subjekt. Wenn das „Unendliche“ in unserer Erkenntnis aufgefaßt wird, so wird es dadurch naturnotwendig umgrenzt und verendlicht. Ein Erkennen des „Absoluten“, des „Unendlichen“ ist demnach ein Widerspruch in sich selbst.

10. Das ist keine schlüssige Beweisführung. Sie scheint zunächst durch einige Mißverständnisse beeinflusst zu sein. Durch die Sinne kann das Absolute, Unendliche nicht wahrgenommen werden; für diese Organe ist und bleibt es gänzlich unerforschlich. Die Theologie, auch die Metaphysik ist eine Wissenschaft ganz anderer Art als die Physik. Von diesen unterscheidet sie sich durch

den Gegenstand, durch die Art des Betriebes, durch das Ziel. Gott und die göttlichen Eigenschaften können nicht gesehen, berührt und betastet werden; sie bleiben den Sinnen völlig unzugänglich.

11. Auch geben wir gerne zu, daß vom Absoluten, Unendlichen ein Phantasiebild nicht möglich ist, das der Wirklichkeit voll entspräche. Die Phantasievorstellung unterliegt den Gesetzen sinnlicher Erkenntnis; sie ist an und für sich organisch, sinnlich. So oft die Vernunft versucht, Unendliches sich vorzustellen, mahnt sie der Dichter: „Kühne Seglerin Phantasie, wirf ein mutlos Anker hie.“^{1a)}

12. Endlich können wir das Unendliche nicht völlig begreifen, aber wir vermögen es doch irgendwie zu erkennen. Zwischen begreifen und erkennen waltet ein tiefer Unterschied, den Spencer, so gut wie die Modernisten, übersieht und verwischt. Von diesem Unterschied sei später die Rede^{1a)}.

13. Um an Spencers Beweisführung für den Agnostizismus eine weitere Blöße zu zeigen, verweisen wir auf eine klaffende Inkonsistenz derselben.

Der Agnostizismus will, daß alle Dogmen fallen, daß Theologie und Wissen über Gott und Religion jeder Bejahung oder Verneinung sich entziehen. Im nächsten Atemzug müssen wir aber den Grateispruch hinnehmen: „Das Unendliche ist gänzlich unerforschbar.“ Das ist ein Dogma, ein negatives zwar, aber ein Dogma, eine bestimmte negative Aussage über das Unendliche. Sollen die Dogmen fallen, so falle auch das Dogma des Agnostizismus!

14. Um so mehr, da dieses agnostische Dogma eine logische Erschleichung darstellt. Oder wie soll der Mensch zur Einsicht seiner absoluten Geistesohnmacht dem Unendlichen gegenüber gelangen? Der Mensch vermag einzusehen, daß die niedrigen Geschöpfe aller Vernunft vollkommen bar sind, daß sie nichts Gedankliches erkennen können, daß sie auf reine Sinneserkenntnis eingeschränkt bleiben. Vermag aber das Tier selbst diese seine Beschränkung zu erkennen? Keineswegs. Ähnlich wäre es denk-

¹⁾ Siehe oben Seite 348.

^{1a)} Siehe unten Seite 372.

bar, daß ein über uns stehendes Wesen bemerken würde, all unsere Erkenntnis sei rein relativ, reiche an das Absolute in keiner Weise heran. Unmöglich aber könnte die menschliche Vernunft selbst diese ihre Beschränkung erkennen. Über das Absolute aber völlig unwissend sein und zugleich dieser Unwissenheit sich bewußt werden — das ist ein Widerspruch. Und dieser Widerspruch ist der Vater des agnostischen Dogmas!

15. Eine weitere Inkonsequenz liegt darin, daß Spencer lehrt, wir seien gezwungen, an die Existenz des Absoluten zu glauben und könnten von diesem ein Bewußtsein haben. Das wäre nun gar ein positives Dogma! Logischerweise müßte der Agnostizismus sagen: wie es sinnlos ist, behaupten zu wollen, was das Absolute ist, ebenso sinnlos ist es, sagen zu wollen, daß es ist. Wenn jedes Ding dadurch, daß es in den Denkfakt eintritt, relativ wird, so sinkt auch die Existenz eines Absoluten, sobald sie gedacht wird, zu einem Relativen herab. Nach Spencers Prämisse wäre es ein innerer Widerspruch, die Existenz eines Absoluten zu denken. Und doch behauptet er, daß wir eine solche Existenz denken können und sollen!

16. Denn einen wesentlichen Punkt von Spencers Lehre bildet die Behauptung, daß „unser Bewußtsein vom Absoluten, so unbestimmt es immer sei, positiv und nicht negativ“ ist^{1b)}; daß „das Noumenon, allgemein als die Antithesis des Phänomenon bezeichnet, unumgänglich notwendig als eine Wirklichkeit gedacht wird“²⁾; daß, „obgleich das Absolute in keiner Weise und in keinem Grade im strengen Sinne von Erkenntnis erkennbar ist, wir doch finden, seine positive Existenz sei ein notwendiges Datum des Bewußtseins; daß wir, solange das Bewußtsein anhält, es keinen Augenblick von diesem Datum zu befreien vermögen; und daß so der Glaube, den dieses Datum erzeugt, eine bessere Berechtigung als irgend etwas anderes besitzt“³⁾.

^{1b)} „Our consciousness of the Absolute, indefinite though it is, is positive and not negative.“ First Principles § 26, S. 92 (stereotyped edition).

²⁾ „The Noumenon everywhere named as the antithesis of the Phenomenon, is throughout necessarily thought of as an actuality.“ First Principles, S. 88.

³⁾ „Though the Absolute cannot in any manner or degree be known, in the strict sense of knowing, yet we find that its

17. Kurz, nach Spencer ist das Absolute oder Noumenale, ob- schon nicht erkannt in jenem strengen Sinne wie das Phänomenale oder Relative erkannt wird, doch so wenig nur ein unbeschriebenes Blatt oder ein Nichts für die Erkenntnis, daß das Phänomenale, von dem uns Spencer Erkenntnis im strengen Sinne einräumt, ohne das Absolute nicht einmal denkbar ist. Diese „Wirklichkeit hinter den Erscheinungen“, ohne welche die Erscheinungen nicht einmal denkbar sind, ist nach Spencer dasselbe, was die „endgültige Wahrheit“ (ultimate verity), auf welche die Religion sich immer stützt⁴).

18. Nachdem einmal das Absolute gänzlich unerforschbar sein soll, war Spencer nicht mehr befugt, uns mit Dogmen negativer oder positiver Art zu belassen. Auch dürfen wir uns seiner weiteren Zumutung füglich entziehen, nämlich: das Absolute, das große Unbekannte zu verehren, ihm die höchsten Gefühle der Ehrfurcht, der Scheu, der Demut zu weihen. Wir sollen verehren und anbeten, was wir nicht kennen? Das klingt paradox; das wäre ein Köhlerglaube schlimmster Art. Wie, wenn dieses Unbekannte tatsächlich ein Setisch wäre, ein Apis, der Urdrahe oder Ahriman? Vielleicht! „Wir wissen ja gar nicht“, sagt Spencer, „was das Absolute ist.“ Vor einem leeren Phantom, vor einer inhaltlosen Abstraktion, vor dem caput mortuum des agnostischen Absoluten gibt es keinen Kult. Die Vernunft, diese Blume unseres Geistes, neigt sich nur dort in Anbetung, wo sie sich dem mächtigen und guten Gotte gegenüber weiß.

19. Endlich können wir das Unendliche nicht begreifen, aber wir vermögen es doch irgendwie zu erkennen. Zwischen begreifen und erkennen waltet ein tiefer Unterschied.

„Begreifen“ in seinem eigentlichen Sinn, den es in der christlichen Theologie besitzt, heißt etwas adäquat, restlos erkennen, bis zum tiefsten Grund, bis auf die letzte Linie seiner

positive existence is a necessary datum of consciousness; that so long as consciousness continues, we cannot, for an instant, rid it of this datum; and that thus the belief which this datum constitutes, has a higher warrant than any other whatever.“ *First Principles* § 27, S. 98.

⁴) James Ward, *Naturalism and Agnosticism*³. London 1906. I, S. 25.

Erkennbarkeit durchschauen, und zwar mit jener Klarheit und Gewißheit, die dem Gegenstande eigen ist: meine Erkenntnis muß der Erkennbarkeit des Gegenstandes genau gleichkommen. Ein Dreieck z. B. würde ich „begreifen“, wenn ich nicht bloß seine Definition, sondern alle Lehrsätze, die sich aus dem Dreieck ableiten lassen, samt ihren Beweisen in vollendeter Klarheit und Gewißheit zu erfassen vermöchte. Wenn ich ein Ding nur zum Teil, aber nicht vollständig geistig erfasse, wenn ich z. B. weiß, daß das Dreieck eine von drei geraden Linien eingeschlossene Fläche, oder daß die Summe seiner Winkel gleich ist $2R$, aber nicht alle Lehrsätze durchschaue, die im Dreieck eingeschlossen sind, so erkenne ich wirklich etwas vom Dreieck, aber ich „begreife“ es nicht in seiner vollen Erkennbarkeit; ich habe die Wahrheiten, die es umschließt, nur zum kleinsten Teil erfaßt. So kann ich eine Eichel mit der Hand völlig umschließen; eine Eiche vermag ich mit der Hand wohl zu ergreifen, aber nicht zu umschließen, zu „begreifen“.

20. Das „Begreifen“ ist dem menschlichen Verstand selbst in bezug auf das kleinste Ding versagt; nicht einmal eine Mücke vermag er nach dem ganzen Umfang ihrer Erkennbarkeit zu umspannen, so daß seine Erkenntnis der Mücke in keinem Punkte mehr eines Zuwachses fähig wäre. Um wie viel weniger vermag der Mensch den unendlichen Gott zu „begreifen“, diesen unendlichen Ozean des Seins in das Grübchen des menschlichen Verstandes auszuschöpfen! Denn das Unendliche ist in unendlichem Maße erkennbar. Damit die Erkenntnis der unendlichen Erkennbarkeit völlig gleichkomme, muß auch sie unendlich sein; eine unendliche Erkenntnis braucht eine unendliche Erkenntnisraft; eine unendliche Erkenntnisraft kann aber in keinem endlichen Wesen wurzeln. Also kann nur der Unendliche sich selbst „begreifen“, völlig und bis zur letzten Falte durchschauen und ergründen.

21. Für den Menschen aber bleibt der Ewige immer „unbegreiflich“, unergründlich. „Siehe, das sind nur die Endpunkte von Gottes Spuren, ein leiser Laut des Wortes, das wir von ihm vernehmen! Aber den Donner seiner Größe, wer fasset ihn?“⁵⁾ Während dieses Lebens bleibt unser Wissen von Gott

⁵⁾ Job 26, 14.

Stückwerk, wir schauen ihn nur wie durch einen Spiegel im Rätsel⁶⁾; das Wesen Gottes bleibt uns durch unnahbaren Glanz verhüllt⁷⁾. Oder wie Grillparzer sagt: „Im Verstehen von Gottes Art — Sind wir und bleiben Kinder.“ — Daß dem Menschen nur eine fragmentarische, aus den Geschöpfen erworbene Erkenntnis Gottes möglich sei, habe, so sagen uns jüdische Exegeten, Gott dem Moses bedeuten wollen, als er ihm sagte: „Du wirst mich rückwärts sehen, aber mein Angesicht wirst du nicht sehen können.“⁸⁾

22. Unergründlich, unbegreiflich ist Gott, aber nicht absolut unerforschbar. „Wir lesen die Welt wie ein Gedicht.“ Wie wir aus der klar erfaßten Idee eines Gedichtes das Bild des Künstlergeistes einigermaßen erfassen können, so das Gottesbild aus den mächtigen Hieroglyphen der Schöpfung. Gottes Geist schwebte im Anfang über der Welt und ist auch heute nicht von ihr gewichen. Das Antlitz der Welt ist keine Totenmaske; Geist und Leben spricht aus ihm. Durch den Schleier des Sichtbaren blitzen dem kundigen Auge Jenseitsgedanken entgegen. Wenigstens den Schatten Gottes können wir im Weltall schauen. Was sollte uns nur hindern, am Zeitfaden der Analogie buchstabierend zur Kenntnis Gottes emporzusteigen?

Um Gottes Dasein und Eigenschaften durch die Vernunft wahrhaft, wenngleich nicht vollkommen zu erkennen, braucht es zwei Voraussetzungen und nicht mehr: die sachliche Geltung des Kausalgesetzes und das Dasein einer wirklichen Welt, Voraussetzungen, die niemand bestreiten kann, ohne in den trübsten Skeptizismus zu verfallen.

23. Allein Spencer hält uns entgegen: „Das Unendliche wird völlig entstellt, sobald es in eine endliche Erkenntnis tritt.“ Der Einwand ist hinfällig. Es ist nicht richtig, daß die Erkenntnis nach ihrem wesentlichen Gehalt sich ändert je nach der individuellen, psychologischen Verschiedenheit des erkennenden Geistes.

Unterscheiden wir an der Erkenntnis zweierlei: das sinnliche Kleid und den gedanklichen Inhalt. Ersteres ist nebensächlich

⁶⁾ 1. Kor. 13, 12.

⁷⁾ 1. Tim. 6, 16.

⁸⁾ 2. Moj. 33, 23: „Videbis posteriora mea, faciem autem meam videre non poteris.“

und wechselt entsprechend der psychologischen Individualität des Erkennenden. Der gedankliche Inhalt ist bei allen Erkennenden wesentlich gleich. Wenn 50 Schüler die grammatikalische Regel vom Ablativus absolutus oder den Pythagoräischen Lehrsatz erfassen, so mögen die begleitenden Phantasiebilder bei allen verschieden sein, der gedankliche Inhalt aber ist bei allen der gleiche. Den Beweis dafür erhalten wir, wenn die 50 Schüler, aufgefordert, jene grammatikalische Regel und jenen mathematischen Lehrsatz in einem Beispiel zu verwirklichen, wesentlich den gleichen Gedanken in einer tatsächlichen Leistung verwirklichen.

Denn in den raumzeitlichen Dingen schlummern Ideen, die geistig, d. h. außer Raum und Zeit sind, und es ist, wie wir sehen werden, dem Menschengeniste gegeben, aus dem Fluß der raumzeitlichen Dinge, die unveränderliche, geistige Idee herauszugreifen. Wenn der Mensch Apparate schafft, um Telegramme auf ungezählte Kilometer Entfernung sinngetreu abzunehmen, sollte Gott nicht Geister zu schaffen vermögen, die das Gedankliche der stofflichen Dinge sachgetreu auffassen können?

24. Wenn wir also die Fülle der Kraft, Schönheit und Liebe in der Welt sehen, so halten wir uns für berechtigt, diese Eigenschaften dem Unendlichen beizulegen, allerdings nicht in ganz gleichem Sinne, wie wir sie besitzen, aber doch in einem gewissen und wirklichen Sinne. Wenn wir sagen: Gott ist unendlich mächtig, unendlich schön, unendlich gut, so sprechen wir damit nicht leere Worte, sondern legen Gott bestimmte, positive Eigenschaften bei, Eigenschaften, die wir nicht in ihrer ganzen Tiefe ergründen, sondern nur wie von Ferne erkennen. Wenn wir mit dem Apostel sagen: „Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört“ —, so ist damit das Mangelhafte, aber nicht der gänzliche Mangel der Gotteserkenntnis ausgedrückt.

Das Kausalitätsprinzip, und dieses allein, ist für den Menschengenist das goldene Tor zum Reiche des Wissens in der Umwelt und in der Überwelt. Obschon nun das eigentliche Erbland unseres Wissens das Gedankliche in der Stoffwelt ist, so reicht doch der Flug des Geistes über diese angestammte Erkenntniszone hinaus, er reicht soweit als der Horizont des Seins, des Gedanklichen überhaupt sich erstreckt. Mit dem Unterschiede freilich, daß er vom Gedanklichen, welches nicht im Stoffe liegt,

nur den Schatten der Analogie zu fassen vermag. Was ich von einem Manne aus seinem Schatten erkenne, ist wenig genug, aber es ist doch etwas und berechtigt mich, einige bestimmte und sachlich wahre Aussagen über ihn zu bilden.

25. Plato erläutert uns das durch ein wunderbares Bild, indem er schreibt: „Denke dir Menschen, wie in einer unterirdischen, höhlenähnlichen Wohnung, deren ausgedehnter, die ganze Höhle entlang sich hinstreckender Ausgang nach dem Lichte zu offen ist; daß sie in dieser Höhle von Kindheit auf an den Schenkeln und Nacken gefesselt sich befinden, so daß sie auf derselben Stelle verharren und nur vorwärts sehen, durch die Fesseln aber außer Stande sind, ihre Köpfe rings herumzudrehen; daß ihnen ferner die Erleuchtung von einem hinter ihnen oben und in der Ferne brennenden Feuer kommt, zwischen dem Feuer und den Gefesselten, über denselben, einen Weg; diesen entlang denke dir ein Mäuerchen aufgeführt, wie eine Umhegung, die Taschenspieler von den Zuschauern trennt, über der sie ihre Wunderdinge zeigen.

Denke dir nun Menschen, die an diesem Mäuerchen hin mancherlei über das Mäuerchen hervorragende Gerätschaften tragen, sowie steinerne und hölzerne und verschiedenartig gearbeitete Bilder von Menschen und andern Geschöpfen, und daß, wie natürlich, von den Vorbeitragenden die einen sprechen, die andern schweigen... Glaubst du, daß zunächst solche Gefesselte von sich und voneinander ... und von den Vorübertragenden ... wohl etwas anderes sehen, als die vom Feuer auf den ihnen gegenüberstehenden Teil der Höhle geworfenen Schatten?“⁹⁾

26. Hätten wir ein Mittel anzuraten, um die Gottesidee und die Gottesverehrung auszutilgen, wir wüßten kaum ein besseres als den Agnostizismus. Laßt über den zahlreichen Halbskeptikern das Banner des Agnostizismus wehen, und sie bekennen sich bald zur Devise: „Nichts ist wahr; alles ist erlaubt.“ Wenn die bloße Tatsache, daß es verschiedene Religionen gibt, hinreicht, ihre Achtung vor der Religion überhaupt zu mindern, so gäbe ihnen die Spencer'sche Theorie vollends den Rest. Ge-

⁹⁾ Der Staat. Werke. Leipzig 18. Bd. 5, S. 518. Übersetzt von H. Müller.

stochen von der Spindel des Agnostizismus, sinkt die Religion solcher Skeptiker in Schlummer, um nie wieder zu erwachen.

27. Diesen Schlummer halten aber die Agnostiker für höchst unbedenklich. Was verschlägt es denn, ob wir etwas vom Jenseits wissen oder nicht? Lessing meinte: „Über die Bekümmernung um ein künftiges Leben verlieren Toren das gegenwärtige. Warum kann man ein künftiges Leben nicht ebenso ruhig abwarten als einen künftigen Tag? Wenn es auch wahr wäre, daß es eine Kunst gäbe, das Zukünftige zu wissen, so sollten wir diese Kunst lieber nicht lernen; wenn es auch wahr wäre, daß es eine Religion gäbe, die uns vom ewigen Leben unzweifelhaft unterrichtete, so sollten wir lieber dieser Religion kein Gehör geben.“

28. Kant war der Ansicht: „Den Wißbegierigen, die sich nach der anderen Welt so angelegentlich erkundigen, kann man den einfältigen, aber sehr natürlichen Bescheid geben, daß es wohl am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden belieben, bis sie werden dahin gehen. Da aber unser Schicksal in der zukünftigen Welt vermutlich sehr darauf ankommen mag, wie wir unseren Posten in der gegenwärtigen verwaltet haben, so schließe ich mit demjenigen, was Voltaire seinen ehrlichen Candide nach soviel unnützen Schulstreitigkeiten zum Beschluß sagen läßt: ‚Laßt uns unser Glück besorgen, in den Garten gehen und arbeiten.‘¹⁰⁾ Und der französische Akademiker und Romancier Pierre Loti schreibt: ‚Ein bißchen mehr oder ein bißchen weniger Unerkennbares — mein Gott, was liegt daran? ... Das Ende aller Philosophie und aller Wissenschaft ist schließlich immer: das Unbegreifliche... Das ist schon etwas...; denn es läßt dem Herzen und der Phantasie ein unermessliches Feld offen; es setzt den Begriff des Unerkennbaren, das vielleicht Gott ist!‘“¹¹⁾

29. Diese Anschauung der Agnostiker vermögen wir nicht zu teilen. Reden wir nicht von der Bedeutung der Religion für das Jenseits; einzig ihr Einfluß für das Leben im Diesseits falle hier in Betracht. Ist dieser Einfluß gleich Null? Mit einer solchen Behauptung widerspräche man einer offenkundigen Erfahrung. Die Menschheit hat die Fahrt des Lebens im ganzen doch am meisten nach dem Sterne der Religion gesteuert; das

¹⁰⁾ Träume eines Geistersehers. Werke II, S. 373.

¹¹⁾ Revue des deux mondes, 1907, 1. Juni, S. 654—655.

tieffste Thema der Weltgeschichte ist der Kampf zwischen Glauben und Unglauben. Trotz allem bleibt die Religion das mächtigste Schwungrad für das Getriebe des Lebens; in ihr sucht und findet der Mensch die tiefste Motivationskraft für seine geistige Haltung.

30. Woher fließt der Religion diese ihre Motivationskraft zu? Aus dem transzendenten Ideengehalt, den sie besitzt, aus dem Blütenkranze der Dogmen, in dessen Schmuck sie vor die Geister tritt. Die Keime alles menschlichen Tuns sind schließlich doch Ideen. Ist es nun für die Geisteshaltung gleichgültig, welcher Art die religiösen Ideen, die Dogmen sind? Für die praktische Gestaltung meines Lebens muß es von Einfluß sein, ob ich an einen Gott der Liebe oder des Hasses, an einen Gott der Vorsehung oder der Sorglosigkeit, an einen Gott der Verworfenheit oder der Heiligkeit mich halte. Für meine religiös-sittliche Haltung ist es geradezu entscheidend, ob ich die Religion des Moloch, des Bel, der Astarte, der Isis — oder die Religion des Kreuzes betätige. Ein Spruch lautet: *Tantum religio potuit suadere malorum* — „So viel Schlimmes erzeugte die Religion!“ Mit mehr Recht könnte man sagen: „So viel Gutes...!“

31. Daher irrt Pierre Loti, wenn er sagt: „Ein bißchen mehr oder weniger von Gott wissen — was liegt daran!“ Sehr viel liegt daran! Man streiche aus dem Gottesbegriff nur eine einzige Linie — die Allwissenheit —, oder man streiche die Allmacht, die Güte: die ganze sittliche Haltung des Menschen würde folgerichtig eine andere sein!

Es irrt auch Lessing, wenn er den Gedanken an den morgigen Tag mit dem Gedanken an die Ewigkeit auf gleiche Linie stellt und beide blind erwarten heißt. Denn für mein sittliches Heute verschlägt es nichts, ob ich das Morgen kenne; ungeheuer viel aber verschlägt es, ob eine Ewigkeit und was für eine Ewigkeit meiner wartet, ob dort ein Richter waltet und Lohn und Strafe ausmisst!

Kant endlich zieht einen falschen Schluß. Wenn unser Schicksal in der zukünftigen Welt davon abhängt, wie wir den Posten in der gegenwärtigen verwalten, dann wollen wir nicht einfach „in den Garten gehen und arbeiten“, sondern forschen, in welchem Sinne, in welchem Lichte diese „Gartenarbeit“ zu tun ist, was angepflanzt, was ausgereutet werden muß, und ob vielleicht

neben dieser „Gartenarbeit“ nicht noch andere Arbeit geleistet sein will als Vorbereitung für die künftige Welt! Die Richtsterne für das sittliche Leben in dieser Welt leuchten hervor aus dem Jenseits; denn das Moralische versteht sich nicht von selbst, sondern im Lichte der Ewigkeit!

32. Die Religion ist geeignet, in dem Maße Gutes zu erzeugen, als sie nicht bloß Ideengehalt, sondern Wahrheitsgehalt besitzt. Nicht alle Blüten reifen zur Frucht heran, und nicht alle religiösen Dogmen enthalten Keime des Guten. Nur jene Dogmen bringen gute Frucht, die aus dem Stamm der Wahrheit emporgeblüht, die mit den Grundgesetzen des Lebens im Einklang stehen, Grundgesetze, die ihrerseits Sprüche der Urvernunft sind.

Wenn die Menschheit in jedem Abschnitt ihrer Geschichte deutlich behauptet, sie habe den Hochgipfel des Seins — Gott — vor ihrem Auge aufleuchten gesehen, wenn sie, den Strömen folgend, die aus ihm hervorbrechen, immer wieder zu diesem Hochgipfel emporsteigt und emporsteigen muß, tief überzeugt, ohne das Atmen aus der Ewigkeit, ohne das Höhenlicht bestimmter religiöser Dogmen sei das Leben ein ödes Getriebe in nächtlicher Finsternis, ein Gewirr von Masken, die dem Tode entgegeneilen, so wird sie jeden Versuch des Agnostizismus, ihr den Ausblick ins Jenseits zu verbauen, entschieden abweisen.

33. Der Genius des Mechanismus wird nicht immer wie ein drückender Alp auf unserer Seele sitzen; auch aus unserer industriellen Zeit muß dem Geistesauge der Glanz Gottes aufgehen. Im Jahre 1863/64 schrieb Nietzsche das Gedicht: „Dem unbekannten Gott“:

Noch einmal eh' ich weiter ziehe
Und meine Blicke vorwärts sende,
Heb' ich vereinsamt meine Hände
Zu dir empor, zu dem ich fliehe,
Dem ich in tiefster Herzenstiefe
Altäre feierlich geweiht,
Daß allezeit
Mich deine Stimme wieder rief.

Darauf erglüht tief eingeschrieben
Das Wort: dem unbekannten Gotte;
Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rote
Auch bis zur Stunde bin geblieben:
Sein bin ich — und ich fühl' die Schlingen,
Die mich im Kampf darniederzieh'n
Und, mag ich flieh'n,
Mich doch zu seinem Dienste zwingen.

*

Ich will dich kennen, Unbekannter,
Du tief in meine Seele Greifender,
Mein Leben wie ein Sturm durchschweifender,
Du Unfaßbarer, mir Verwandter!
Ich will dich kennen, selbst dir dienen.

IV. Buch.

Grundlinien des echten Idealismus.

I. Die Wege der Vernunft zur Wahrheit.

Suchen wir gegenüber dem falschen Idealismus, den wir im Vorausgehenden kennen gelernt und in den der Agnostizismus ausmündet, die Grundlinien des echten Idealismus zu zeichnen.

1. Kapitel.

Die Wahrhaftigkeit der Sinneserkenntnis.

1. Kant hat ausgerufen: „Es bleibt immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge außer uns (von denen wir doch den ganzen Stoff zu Erkenntnissen selbst für unseren inneren Sinn her haben) bloß auf Glauben annehmen zu müssen und, wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können.“¹⁾

2. So groß, wie Kant behauptet, ist dieser Skandal nicht. Gibt es keinen direkten Beweis für das Dasein der Körperwelt, so gibt es doch indirekte Beweise. Hierher gehört die Tatsache, daß ich die Wirklichkeit der Körperwelt im Ernste nicht leugnen kann. Wenn ich am Tische sitze, studiere und das Licht der Lampe schaue, welches Lichtes „Wissenschaftslehre“ so hell erleuchtet, dann muß ich mir immer wieder sagen: dieser Tisch ist kein bloß vorgestellter Tisch, diese Lampe brennt nicht nur als Vorstellung in mir, und das Buch liegt wirklich geöffnet vor mir²⁾.

Das ist mir so gewiß wie meine eigene Existenz. „Ich stehe nicht an, es auszusprechen, daß ich in der Behauptung, die Existenz der Welt erschöpfe sich im Gedachtwerden, das Resultat einer

¹⁾ Kritik d. r. V. Vorrede zur 2. Auflage. Werke III, 23.

²⁾ Lehmann, Lehrbuch der Philosophie. 1904, I, S. 175.

Hypertrophie des Erkenntnistriebes erblicke. Zu dieser Behauptung hat mich hauptsächlich die Qual geführt, die ich ausgestanden habe, ehe ich mit dem Idealismus fertig wurde. Wer es versucht, mit dieser Auffassung Ernst zu machen, dieselbe ganz zu durchdringen und sich mit ihr zu identifizieren, der wird fühlen, daß dabei etwas im Gehirn zu zerreißen droht.“³⁾ Auch Volkelt schreibt, der konsequente Idealist würde aus dem natürlichen Zuge und Geleise des Lebens, aus allem gesunden Lebensgefühl völlig hinausgeworfen werden und über kurz oder lang die Gefahr, in Verrücktheit zu fallen, vor sich erblicken⁴⁾. Kann die Natur im Punkt der Körperwelt mich so unvermeidlich täuschen? Dann wäre sie keine vernünftige Natur, dann könnte sie mich in allen Punkten ähnlich täuschen; ich müßte eine Beute des allgemeinen Szeptizismus werden.

3. Der Baum der Naturwissenschaft stürbe im Schatten des Idealismus dahin. Ihr Gegenstand — die Natur — wäre eine Ausgeburt der Phantasie, das Dasein anderer Forscher bliebe Schein, ihr ganzes Arbeiten für mich nutzlos; jeder Naturforscher müßte die Logarithmentafeln, die Experimente, die Formeln, jede Voraussetzung seines Forschens selber schaffen und prüfen; schließlich wäre seine Forscherarbeit weiter nichts, als eine Analyse von Phantasmagorien, ein bißchen Ordnung seiner Halluzinationen. Prinzipiell nichts Höheres als die frampfhafte Anstrengungen eines Paranoikers, sein Wahnsystem konsequent auszubauen^{4a)}.

4. Endlich haben wir unzweifelhafte Anzeichen, daß Außendinge auf unsere Sinne wirken. Es ist nämlich unleugbar, daß unsere Empfindungen von Außendingen abhängig sind; für normale Sensationen braucht es physikalische Reize. Denn die wissenschaftliche wie die tägliche Erfahrung sagt: so lange die physischen Reize vorhanden sind und auf das intakte Sinnesorgan einwirken

³⁾ Jerusalem, Die Urteilsfunktion. Wien 1895, 261.

⁴⁾ Erfahrung und Denken, Hamburg 1886, 519.

^{4a)} „Es ist zu beweisen, daß alle Weltkonstruktionen Anthropomorphismen sind: ja alle Wissenschaften, wenn Kant recht hat. Freilich gibt es hier einen Zirkelschluß: haben die Wissenschaften recht, so stehen wir nicht auf Kants Grundlage; hat Kant recht, so haben die Wissenschaften unrecht . . . Persönlich ist übrigens diese ganze Position (Kants) unbrauchbar: in dieser Skepsis kann niemand leben. Wir müssen über diese Skepsis hinaus, wir müssen sie vergessen!“ Nietzsche, W. W. X, S. 215.

können, haben wir eine Empfindung; die Intensität derselben wechselt je nach dem Grad des Reizes; Entstehen, Vergehen, Variation der Empfindung zeigen vollen Parallelismus mit der Stärke der äußeren Reize. „Es genügt ja, das Auge zu schließen, oder durch ein buntes Glas zu sehen, wodurch in leicht zu übersehender Weise alle Ätherwellen oder diejenigen einer bestimmten Strahlengattung zurückgehalten werden, um sich sofort von dem maßgebenden Einflusse der physischen Reize auf die Empfindung zu überzeugen.“⁵⁾

5. Diese Tatsachen berechtigen uns, aus der Verschiedenheit der Sinnesempfindungen auf verschiedene Beschaffenheit der physikalischen Reize zu schließen. Gegen diesen Schluß beruft man sich auf gewisse abnorme Sinneswahrnehmungen, Halluzinationen von Farben, Gestalten, Tönen, sowie auf die spezifischen Sinnesenergien, die der Physiologe Johannes Müller aufgestellt. Letztere besagen: Jedes Sinnesorgan reagiert auf Grund seiner natürlichen Anlage, unabhängig von der Natur der von außen kommenden Reize auf eine ganz bestimmte Weise: das Auge durch Licht- und Farbenerscheinungen, das Ohr durch Schallempfindungen usw., einerlei, ob der Reiz der Sinnesnerven durch Licht- bzw. Luftwellen, oder auf mechanische Weise durch Druck und Stoß oder durch den elektrischen Strom erfolgt; die Wirkung ist in allen Fällen Lichtempfindung. Also ist Licht ein Inhalt, der nicht durch die Natur des äußeren Reizes, sondern durch die Natur des Organs erzeugt wird. Ebenso verhält es sich mit Ton- und Geschmacksempfindung usw.⁶⁾

Dieser Einwand scheitert an der physiologischen Tatsache, daß Sinnesorgane, welche niemals durch äußere Objekte gereizt wurden, auch keine subjektiven Sinnesphänomene hervorbringen, trotz künstlicher Reizung, z. B. Blindgeborene⁷⁾. Dazu kommt, daß wir diese subjektiven Empfindungen (z. B. die Funken bei einem Schlag oder Stoß aufs Auge) von der normalen Wahrnehmung unterscheiden, daß also gerade diese subjektiven Phänomene ein Hinweis auf reale Erscheinungen sind.

⁵⁾ Laacher Stimmen, Bd. 78, S. 160.

⁶⁾ Paulsen, Einleitung 372. Willems: Die Erkenntnislehre des modernen Idealismus. Trier 1906, S. 31.

⁷⁾ Wundt, Grundriß der Psychologie 1896, 51. Willems a. a. O.

6. Weiter stützen Paulsen, Wundt und andere ihren Idealismus auf die Behauptung, unsere Erkenntnis sei ein rein immanenter Akt; also müsse auch das Objekt der Sinneserkenntnis uns rein immanent sein. „Die ungeheure Mehrzahl der Philosophen... geht von der Erwägung aus, daß alles Erkennen ein subjektiver Vorgang, und daß daher auch jedes Erkenntnisobjekt ursprünglich immer nur als subjektive Vorstellung gegeben sei.“⁸⁾

In dieser Behauptung schlummert ein Irrtum: die Erkenntnistätigkeit wird mit dem Erkenntnisgegenstand verwechselt. Die Erkenntnistätigkeit ist völlig immanent, völlig in uns, aber sie ist zugleich auf einen Gegenstand gerichtet; sie bedeutet etwas. „Kant, Lange, überhaupt jede Gestalt des Subjektivismus, Skeptizismus, Empirismus müssen wir eines und desselben Grundirrtums zeihen, das ist die erkenntnistheoretische Verwechslung der physischen Erkenntnisfunktion mit dem Erkenntnisinhalte. Weil die Erkenntnisfunktion immer ein subjektives, physisches Ereignis ist, soll auch der von ihr erfaßte Inhalt niemals über die Sphäre des subjektiv-psychischen hinausführen. Unsere Erkenntnisfunktionen, unsere Vorstellungen und Gedanken können aber ihrem Inhalte nach etwas ganz anderes bedeuten, als was sie ihrer psychischen Existenz nach sind.“⁹⁾

7. Noch etwas anderes wird hier verwechselt: inneres und äußeres Objekt der Wahrnehmung. Das Bewußtsein sagt uns mit aller Deutlichkeit, daß die Erkenntnis in einer gewissen Aneignung des erkannten Gegenstandes durch den Erkennenden besteht. Ebenso gewiß ist, daß der Erkennende den Gegenstand nicht in seiner physischen Wirklichkeit sich aneignet. Wie das Siegel im Wachs einen treuen Abdruck hinterläßt, ohne dabei etwas von seinem Metallstoff und seiner Gestalt abzugeben, so prägen die materiellen Dinge in das Sinnesorgan ihre Form, ihre Gestalt ohne die Bedingungen der Materie. Dieser Sinnesindruck, diese Erkenntnisform ist nötig, um die Sinneskraft anzuregen, zu ergänzen und zu bestimmen, damit die an sich indifferente Sinneskraft erwache und ein bestimmtes Objekt erfasse. Nicht der Sinn

⁸⁾ Wundt, Logik 1893¹, I, 426. Drews, E. v. Hartmann's philosophisches System 1902, 119.

⁹⁾ Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 1889, I, 1. Willems, a. a. O. S. 16.

kehrt sich nach außen, um sich auf das Objekt zu stürzen; es ist das Objekt, welches durch einen Vorgang der Verinnerlichung sich mit dem Subjekt vereinigt. Nun ist es verkehrt, diese sinnliche Erkenntnisform als Objekt zu fassen; sie ist nicht Gegenstand, Zwischenobjekt, sondern Mittel der Wahrnehmung.

Stellt euch einen Spiegel vor, sagt der hl. Thomas, durchaus eben, genau den Umfangsverhältnissen des Objektes angepaßt, welches sich darin spiegelt. Ihr werdet nicht zuerst den Spiegel und erst an zweiter Stelle das Objekt sehen, welches in demselben dargestellt ist: das Objekt selbst wird sich deinem Blick zuerst darbieten. Der Spiegel wird euch einfach in Gegenwart des Objektes setzen; seine Rolle wird sich darauf beschränken, euch dieses wahrnehmen zu lassen. In der Tat wissen die meisten Menschen nicht, daß die Erkenntnis in ihnen ein Bild der erkannten Sache voraussetzt. Es ist also gar nicht der Fall, daß dieses Bild das unmittelbare Ziel ihrer Wahrnehmung oder ihres Gedankens sei. In Wirklichkeit ist die Erkenntnisform nur für die Psychologen Objekt des Erkennens¹⁰⁾.

8. Hier erhebt sich die weitere Frage nach dem Grad der Treue, womit die Sinne uns von der Außenwelt berichten. Sind die Sinnesqualitäten Farbe, Ton, Geschmack usw., soweit sie im erkennenden Subjekte aufgenommen sind, getreue Abbilder oder bloße Wirkungen der objektiven Qualitäten? Haben wir in den sinnlichen Erkenntnisbildern Abbild oder bloße Wirkung? Abbildungstheorie oder Wirkungstheorie?

9. Man muß unterscheiden zwischen der Ausdehnung und den übrigen Sinnesqualitäten. Von der Ausdehnung bieten die Erkenntnisformen ein getreues Bild. Ein Beweis dafür liegt darin, daß über die Ausdehnung verschiedene Sinne — d. h. zwei verschiedene Zeugen — übereinstimmend berichten. Das Auge zeigt mir einen Reifen als rund, ein Buch als viereckig; die sorgfältigste Nachprüfung durch den Tastsinn wird dies Gesichtsbild als treu bestätigen. So erklärt sich auch, wie der Urmacher imstande ist, die komplizierteste Taschenuhr getreu nachzubilden; seine Maßvorstellungen müssen also ganz richtig gewesen sein.

¹⁰⁾ Mercier, Psychologie I, S. 158—160.

Weiter macht Reinke aufmerksam, nicht bloß daß z. B. zehn verschiedene Menschen ein gegebenes Dreieck auf genau die gleiche Weise nachzeichnen, sondern daß auch Tiere vom gleichen Gegenstand die gleiche Raumbildung haben. Wenn ein Mensch die Treppe hinaufsteigen will, so führt er ganz bestimmte Muskelbewegungen aus; ganz entsprechende Muskelbewegungen macht im gleichen Fall ein Huhn oder ein Hündchen¹¹⁾.

Nehmen wir an, die Ausdehnung sei eine bloße Sensation, ohne daß wir von ihr etwas Weiteres wissen, als daß es ein Objekt gibt, welches sie hervorbringt, so verschwindet für uns sofort die körperliche Welt. „Diesen Versuch hält das Universum nicht aus; die Massen der Himmelskörper lösen sich auf, die Erde verschwindet unter unseren Füßen, die Entfernungen hören auf zu existieren; die Bewegung wird ein Absurdum; unser eigener Körper fällt in nichts zusammen oder, wenn er auch als eine Sache fortbesteht, so ist diese total verschieden von dem, was wir darunter verstehen... Wir fragen trostlos, ob alles, was wir empfinden, nichts weiter sei als eine bloße Täuschung, oder ob die Extravaganzen Berkelys Wahrheit geworden.“¹²⁾

10. Wer in bezug auf die Ausdehnung die Abbildungstheorie verwirft, begibt sich auf die schiefe Abdachung des Idealismus. Darin sind alle einig. Für die übrigen Sinnesqualitäten verteidigen sehr viele die Wirkungstheorie: die Empfindungen Farbe, Ton, Geschmack, Geruch beziehen sich auf die Objekte wie Wirkungen auf ihre Ursachen, nicht wie Kopien auf das Original. Sie verfechten diese These im Namen der Physik, der Sinnesphysiologie und Psychologie. Für das praktische Leben, für die Objektivität der Verstandeserkenntnis hat es keine tiefere Bedeutung, ob man sich für die Abbildungs- oder Wirkungstheorie der Sinneserkenntnis entscheidet.

2. Kapitel.

Die Wahrheit der Verstandeserkenntnis.

1. Weiter und tiefer als der Blick der Sinne trägt der Blick des Verstandes. Der Vorzug des Verstandes ist das Wissen.

¹¹⁾ Die Welt als Tat, S. 24.

¹²⁾ Balmes, Fundamente der Philosophie. 1855. II, 40. 51.

Wissen heißt, im Einen das Viele, d. h. das Allgemeine erkennen. Das Auge sieht nur einen Baum; der Verstand erkennt in dem einen Baum jeden Baum, d. h. das was jedem Baum gemeinsam ist. In einem einzigen Vorkommnis, im Falle eines Apfels erkannte Newton das Gesetz der Schwerkraft, welches die ganze Körperwelt beherrscht. Mit anderen Worten: unser Verstand hat Allgemeinbegriffe.

2. Diese Tatsache ist auch von Kant, Fichte, Schelling, Hegel nicht bestritten, sondern ausdrücklich zugestanden worden. Sie bestritten nur das Eine: die objektive Geltung der Allgemeinbegriffe, sowie der Urteile, welche aus den Allgemeinbegriffen gebildet werden. Wenn der Kantianer sagt: Sokrates ist ein Philosoph, so wolle er nur sagen: Sokrates ist jenes Bild, das mein Verstand entwirft, wenn er denkt: „Philosoph“; der Kantianer denkt und kennt nur die gedanklichen Vorstellungen, nicht das Ding in seiner Objektivität.

3. Wir sagen: Wie die Sinnesvorstellungen nicht rein subjektive Gebilde der sinnlichen Fähigkeit sind, sondern Darstellungen objektiv gegebener Körper und körperlicher Eigenschaften, so sind auch die Verstandesbegriffe keine bloß subjektiven, logischen Formen der geistigen Erkenntnisraft, sondern Darstellungen von Dingen, welche der physischen und metaphysischen Ordnung angehören und vom Vorstande aufgefaßt werden. Das heißt: wir verteidigen die objektive Geltung der Allgemeinbegriffe.

4. Direkt beweisen läßt sich unsere Behauptung ebenso wenig, als die Unhaltbarkeit des Skeptizismus; ein indirekter und genügender Beweis kann erbracht werden. In der Tat, wenn Fichte sagt¹⁾: Es läßt sich schlechterdings nicht erklären, wie jemals ein Denker über das Ich hinausgehen können, so kann erwidert werden: „Wissen Sie, daß Sie empfinden, denken? Ja. Können Sie es direkt beweisen? Nein, aber ich füge mich der Notwendigkeit, die mich zwingt, anzunehmen, daß ich wirklich empfinde und denke.“

Wohlan, dieselbe Notwendigkeit zwingt uns, anzunehmen, daß wir wirklich Dinge an sich erkennen. Wir wollen unsere Begriffe und Urteile auf die objektive Ordnung der Dinge bezogen

1) Wissenschaftslehre, I. Teil. § 3.

wissen. Wenn wir sagen: der Kreis ist rund, so wollen wir nicht bloß die Tatsache aussprechen, daß wir den Begriff „Kreis“ und „rund“ verbinden, sondern daß es sachlich so sei. Auch wenn wir wollten, könnten wir nicht anders urteilen. Diese unabweishbare Nötigung ist ein Zeichen, daß der Verstand seiner Natur nach befähigt ist, Gegenständliches richtig zu erkennen.

5. Sonst wäre es geschehen um die Wissenschaft. Denn Gegenstand der Wissenschaft ist das Allgemeine; die Wissenschaft hat aber nicht die leeren Verstandesformen, sondern die Seinsordnung der Dinge im Auge; das Gravitationsgesetz z. B. formuliert die Anziehung nicht zwischen den Gedanken im Gehirn, sondern zwischen den Dingen im Raum. Ebenso will ich das Fallgesetz und alle Naturgesetze nicht auf meine Gedankenwelt, sondern auf die wirkliche Ordnung der Dinge bezogen wissen. — Tatsächlich geben selbst die Idealisten zu, daß unser Erkennen wenigstens mit den subjektiven Bewußtseinstatsachen und mit den Denkgesetzen übereinstimmt. Würden sie auch das leugnen, so verfielen sie dem absoluten Skeptizismus. Nun liegt aber kein Grund vor, die Objektivität der Erkenntnis bloß auf die Bewußtseinstatsachen und die Gesetze der Logik einzuschränken.

6. Ist das Allgemeine als solches in den Dingen selbst? Nein. Ein Baum, ein Löwe, ein Mensch im allgemeinen existiert nie und nirgends. Alles Seiende ist individuell, trägt die bestimmten Merkmale des Einzeldinges. Diese Einzelmerkmale schält der Verstand beim Erkennen vom Dinge los und erfährt den Wesens Kern. Die Individualitäten, die Hüllen der Dinge sind in beständigem Fluß; ihr Wesen ist unveränderlich und ewig. Die Verstandeserkenntnis taucht in den Fluß der Einzeldinge und holt das Beständige, Stehende, das Wesen heraus: sie ist ein Griff in die Ewigkeit, die aus dem Strom der Zeit, dem Geistesauge sichtbar, herausblinkt.

7. In dieser und nur in dieser Voraussetzung kann von echter, ewig gültiger Wissenschaft die Rede sein; sonst haben wir entweder gar keine Wissenschaft von den Dingen, oder doch nur eine relativ gültige Wissenschaft, eine Wissenschaft, die heute gilt und morgen vielleicht nicht mehr, eine Wissenschaft, die bloßes Meinen, subjektives Fürwahrhalten, Wahrscheinlichkeit wäre. Tatsächlich bestreiten viele die absolute Geltung der Wissenschaft. Ob $2 \times 2 = 4$

sei, überall und stets, auf allen Planeten, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft —, müsse als unerwiesene Behauptung bezeichnet werden. „Kann ich wissen, ob eine Wahrheit die Wahrheit ist? Antwort: ich kann es nicht wissen. Es gibt für uns nichts Unbedingtes.“

Auch Paulsen neigt zu dieser relativistischen Denkweise. Denn „alle Wirklichkeit ist in beständigem Fluß; ihr folgt die Erkenntnis“. Wäre alles in steter Entwicklung, alles fließend im Strom des Werdens, — dann freilich auch die Gesetze des Denkens, der Mathematik, der Menschenverstand selbst; dann wäre es um die Sicherheit der Wissenschaft getan. Morgen vielleicht ist $2 \times 2 = 5$! — Es gibt aber einen ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht: der Geist und die Idee, das Allgemeine! Die Hülle der Ideen wechselt, sie selber bleiben; denn sie sind ein Abglanz der Ewigkeit und sie leuchten entgegen demjenigen, der das Licht der Intelligenz vom Allwissenden, Unveränderlichen als Lehnsgut empfangen hat: dem Menschen. Er vermag das Räumliche und Zeitliche überräumlich und überzeitlich zu erfassen. Möchte also auch der Fluß des Sinnenfälligen endlos rauschen und sich wandeln: unwandelbar schweben über ihm wie zwei Sterne: der Geist und die Idee, das Allgemeine, die Wahrheit!

8. Ein ewig denkwürdiges Beispiel, wie unser Erkennen nicht nur ein Phantasiespiel, sondern ein Erfassen, ein sehr genaues Erfassen der Wirklichkeit ist, bietet die Entdeckung des Planeten Neptun durch den französischen Astronomen Leverrier. Aus gewissen Unregelmäßigkeiten in der Bahn des Planeten Uranus hatte Leverrier ausgerechnet, es müsse ein anderer Planet in der Nähe sein, den bisher niemand kannte. Im Jahre 1846 schrieb er an den Astronomen Galle in Berlin: Richten Sie Ihr Fernrohr genau auf einen bestimmten Punkt des Himmelsgewölbes und Sie werden einen Stern neunter Größe dort finden mit einer winzigen Lichtscheibe. Am 23. September 1846 wurde dieser Wunsch auf der Sternwarte in Berlin vollzogen, und der Planet Neptun, der Störefried des Uranus, genau zu der Zeit und an dem Orte und in der Größe wie Leverrier es vorausgerechnet, durch das Fernrohr gesichtet.

Übrigens fühlt jeder den unausrottbaren Trieb, seine Verstandeserkenntnisse auf die Wirklichkeit zu beziehen. Wäre das

nicht der Fall, dann wäre zwischen den leeren Phantastereien eines Irren und den mathematischen Berechnungen eines Ingenieurs, der einen Tunnelbau leitet, kein sachlicher Unterschied. Alle Wissenschaft wäre ein Hirnspinnt.

3. Kapitel.

Das Kausalitätsgesetz — ein Ärgernis der Agnostiker.

1. Wie ein blinkendes Diamantfeld liegt die Welt des Seins vor dem Menscheng Geist. Und der logische Pfad, der dorthin führt, das Portal, der Schlüssel zum Reich des Gedankens liegt im Kausalitätsgesetz. Gegen dieses hat denn auch der Sturm Lauf der Agnostiker von jeher am heftigsten eingesetzt.

Eine gewisse Philosophie hat nichts gespart, um diesen Leuchtturm der niedrigsten wie der höchsten Vernunftserkenntnis zu löschen. Und was hätte der Skeptizismus nicht darum gegeben, wäre es ihm gelungen, diesen starken Diener der Gottesbeweise aus dem Wege zu schaffen! Dann erst hätte er sein Ziel erreicht: ein Fragezeichen zu setzen hinter alles Diesseits und Jenseits, hinter alles Sein und Wissen. Aber die gottentstammten Geisteslichter löschen kein Menschenwitz!

2. Wir unterscheiden: das Gesetz vom hinreichenden Grund, den Kausalitätsbegriff und das Kausalitätsgesetz. Das Gesetz vom hinreichenden Grund lautet: „Alles was irgendwie ist, hat einen hinreichenden Grund, durch den es ist.“ Wird dieses Gesetz angewendet auf die wirklichen Dinge, welche nicht durch sich selbst existieren, so haben wir das Kausalitätsgesetz. Es wird verschieden formuliert: Jede Wirkung hat ihre bewirkende Ursache, oder: Was einen Anfang hat, muß eine bewirkende Ursache haben, oder endlich und am richtigsten: Was nicht durch sich selbst existiert, muß eine bewirkende Ursache haben, durch die es existiert. Das Kausalitätsgesetz ist eine Unterabteilung, ein Spezialfall vom Gesetz des hinreichenden Grundes. — Der Kausalitätsbegriff ist der Begriff von der Wirkursache, die Quelle des Kausalitätsgesetzes.

3. Das Kausalitätsgesetz ist der Lebensnerv der Wissenschaft, das Grundproblem aller Philosophie. Maine de Biran, der französische Kant, schreibt: „Das Kausalitätsprinzip ist der Angel-

punkt, in dem alle Wissenschaft der Grundsätze ruht — Le principe de causalité est le pivot, sur lequel s'appuie toute la science des principes.“ Und Taine: „Den Begriff der Ursache erneuern, heißt den menschlichen Gedanken umgestalten.“ „Renouveler la notion de cause c'est transformer la pensée humaine.“¹⁾ Endlich E. v. Hartmann: „Man hat nicht Unrecht die Kausalität die zentrale Urkategorie genannt, an der alle anderen hängen; sie ist es wenigstens für unser Erkennen, insofern sie allein dem Denken die Brücke vom Immanenten zum Transzendenten zu schlagen vermag.“²⁾ Das Kausalitätsgesetz ist die feste Zugbrücke, welche aus der Burg des Selbstbewußtseins in die Außenwelt und die Überwelt hinüberführt.

4. Der Wichtigkeit des Kausalitätsgesetzes entspricht die Heftigkeit des Streites, der seit einigen hundert Jahren bis heute um dasselbe tobt. Man nennt es mit Recht die „cause célèbre“ der ganzen neueren Philosophie, die im Bunde mit der Skepsis nichts unversucht gelassen, um dieses mächtige Werkzeug des Wissens zu zertrümmern. Alle früheren Philosophen, Sextus Empiricus ausgenommen, anerkannten das Kausalgesetz auf der ganzen Linie des Denkens und des Seins; ihm unterwarfen sie das Reich der Gedanken und das Reich der äußeren Handlungen und Dinge.

Als aber vor dreihundert Jahren die Geburtsstunde des Empirismus schlug, da wurde allen Allgemeinbegriffen und Allgemeingesetzen die Art an die Wurzel gelegt. Der hl. Augustin hatte einst gesagt: „So groß ist die Macht der Begriffswelt, daß, wer in ihr nicht heimisch ist, auf den Namen eines Weisen keinen Anspruch hat — „Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis nemo sapiens esse possit.“³⁾

5. Der Empirismus hingegen bezeichnet als einzig gültige Methode der Erkenntnis die Induktion; erkannt werden kann nur, was an sich geeignet ist, Eindruck auf die Sinne zu machen. Die Begriffswelt als solche ist aber sinnlich nicht wahrnehmbar, also kein Gegenstand der Erkenntnis. Daher das sensualistische Axiom: Im Verstande ist nur, was vorher in den Sinnen war:

¹⁾ Vgl. Albert Lang: Das Kausalproblem 1904, I. Teil, S. 2—10.

²⁾ Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 79.

³⁾ De 83 quaestionibus, quaest. 46.

Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. Als Stammvater des Empirismus oder der Erfahrungsphilosophie gilt der englische Lordkanzler Bacon von Verulam. Hobbes, Locke und Berkeley haben sein Werk weitergeführt, bis es von David Hume vollendet wurde.

6. Hume wird gefeiert als größter Philosoph Englands. Kant selbst hat ihm ein Ehrendenkmal errichtet. Gewiß war er ein scharfer Denker, ein Meister der Diktion. Seine Bezweiflung und seine Auffassung des Kausalproblems ist berühmt. Ihm ist der Kern des Kausalgesetzes bloß subjektiv-sinnliche Denkgewohnheit. Er bestreitet, daß es zwischen den Dingen eine wahre Ursache, ein eigentliches Wirken gibt. Alle Kausalität sei nicht ein Auseinander, sondern das gleichmäßige Nacheinander zweier Zustände oder Erscheinungen.

Weil wir sehen, daß ein Ding auf ein anderes, daß eine Erscheinung auf die andere der Zeit nach stets folgt, gewöhnen wir uns an die Vorstellung, daß das eine Ding auf das andere stets folgen müsse, und zwar als Wirkung. Das Kausalgesetz wäre also ein rein subjektives Produkt unseres Denkens, gebildet auf dem Boden rein subjektiver Gewohnheit. Hume war der erste, welcher die sachliche Gültigkeit des Kausalgesetzes grundsätzlich und auf der ganzen Linie bestritt.

Er zog daraus die volle Konsequenz: den Skeptizismus. Ist das Kausalgesetz nur ein Bastard der Phantasie und Gewohnheit, so darf ich nicht schließen, daß mein Bewußtsein aus einem Geiste stamme, daß die Wahrnehmung meiner Sinne von äußeren Dingen erzeugt werde, daß aus dem Dasein der endlichen Welt das Dasein Gottes folge: die Leine des Senkbleies sei zu kurz, um den Boden einer so unendlichen Tiefe zu erreichen.

7. Die Positivisten Stuart Mill, August Comte und Herbert Spencer hegten vom Kausalgesetz die gleiche Auffassung. Das Kausalgesetz ist ihnen weiter nichts, als eine abgekürzte Formel, ein Register beobachteter Einzelfälle; seine Gültigkeit stehe fest nur für die beobachteten Fälle, nicht für alle Fälle und für alle Welten. Und weil die Positivisten wie Hume nur mechanische Kräfte anerkennen, so verwechseln sie die Ursächlichkeit mit dem notwendigen Zusammenhang; damit wäre die freie Ursächlichkeit aufgehoben.

Auch Kant und Schopenhauer kommen in bezug auf das Kausalgesetz zu ähnlichen Konsequenzen wie Hume: nicht für die Dinge an sich habe es Geltung, sondern nur für die Erscheinungen.

8. Das naturwüchsige Bewußtsein sieht im Kausalitätsbegriff wenig Schwierigkeit. Was ist eine Wirkursache? Eine Sache, die wirkt, oder ein Ding, das etwas hervorbringt. Wirken die Dinge aufeinander? Zweifellos! Wenn ich den Arm bewege, so fühle ich doch, daß die Kraft des Willens die Körperbewegung hervorbringt; die Kraft des Blitzes steckt das Haus in Brand; die Kraft der Lavine segt Wald und Haus hinweg; Rauch und Brandgeruch sind eine Wirkung des Feuers; der rasche Pulschlag kommt vom erregten Blut.

Kurz, das naturwüchsige Bewußtsein und mit ihm die antike und mittelalterliche Philosophie stellt sich unter Kausalität ein inneres Abhängigkeitsverhältnis vor, dessen beide Glieder durch das Band des Wirkens und Gewirktwerdens zusammengehalten werden; es betrachtet den Kausalbegriff als etwas Objektives, in den Dingen Liegendes.

9. Die gegenteilige Auffassung Humes, der den Kausalitätsbegriff nur als eine Frucht subjektiver, purer Gewohnheit bezeichnet, läßt sich leicht widerlegen. Wir sehen ja auch, daß Tag und Nacht, Winter und Frühling sich regelmäßig folgen, daß der Stein fällt, wenn man die Stütze wegnimmt, auf der er ruhte. Und doch halten wir den Tag nicht für die Ursache der Nacht, den Winter nicht für die Ursache des Frühlings, das Wegnehmen der Stütze nicht für die Ursache vom Fallen des Steins. Wir sehen darin nur ein Früheres und Späteres, ein Bedingendes und Bedingtes, aber keine Kausalität.

In hundert anderen äußeren Vorgängen erblicken wir hingegen wahre Kausalität: in der Wirkung des Feuers auf das Holz, in der Wirkung des fliegenden Steines auf die Fensterscheibe, in der Auffassung des Gegenstandes durch die Sehkraft. Es gibt unzählige Fälle, in denen unser Verstand sich gezwungen fühlt, die wahre Kausalität von bloßer Aufeinanderfolge deutlich zu unterscheiden⁴⁾. Der Kausalbegriff schließt Aufeinanderfolge ein, ist aber mit ihr nicht identisch. Sowohl in der philosophischen als

⁴⁾ Baumes, Fundamente der Philosophie IV, S. 22.

in der gewöhnlichen Sprache bedeuten das post und das propter, nachher und deshalb sehr verschiedene Dinge.

10. Ferner zeigt uns die äußere Erfahrung eine vielgestaltige Körperwelt und in dieser Körperwelt ein ständiges Bewegen und Ruhen, Geben und Empfangen, Werden und Vergehen. Aus jener Eide dort wird eine neue Eide, aus jenen Löwen entstehen neue Individuen derselben Art. Wenn wir nun all diese Vorgänge in den Kausalbegriff einrahmen, wenn wir das Entstehen mit dem schon Bestehenden in das Verhältnis von Wirkung und Ursache bringen, ist das Willkür, pure Gewohnheit oder Fiktion? Nein. Denn was zu existieren anfängt, muß einen hinreichenden, wirklichen Grund dieser Neu-Existenz haben, der nur in der Tätigkeit eines schon Bestehenden liegen kann. Ebenso sehen wir die Tätigkeit vieler Ursachen, die geeignet ist, bestimmte Wirkungen hervorzubringen und tatsächlich auch hervorbringt. Diese vielgestaltigen äußeren Vorgänge berechtigen und zwingen uns, den Kausalitätsbegriff zu bilden. Wir lesen ihn aus den Dingen heraus, nicht in die Dinge hinein. Mit anderen Worten: der Kausalitätsbegriff ist ein objektiver, sachlich gültiger Begriff.

11. Auch sagt uns das Bewußtsein, daß wir viele Wirkungen in und außer uns hervorbringen. Ich bin zweifellos die Ursache meines Denkens, Wollens und sinnlichen Erkennens. Ich bin die Ursache zahlreicher Werke außer mir. Michelangelo war wirklich die Ursache seines Moses, Hume die Ursache seiner Bücher, die er schrieb.

Der Kausalitätsbegriff ist also keine Verstandesfiktion, sondern liegt den Vorgängen der Dinge zugrunde; wir wissen, daß die Wirkung aus der Ursache hervorgeht, wenngleich wir das Wie des Hervorganges nicht genügend zu durchschauen vermögen. Der Kausalitätsbegriff und damit das Kausalgesetz ist objektiv gültig; es gilt nicht bloß im idealen Gebiet des Denkens, sondern auch im Gebiet des Seins. Wer dem Denken die abbildliche Beziehung zur Wirklichkeit der Dinge bestreitet, erniedrigt es zum leeren, tollen Spiel.

12. Das Kausalitätsgesetz ist analytisch, daher absolut notwendig und allgemein gültig. Analytisch sind jene Sätze, deren Wahrheit sich durch bloße Vergleichung von Subjekt und Prädikat erkennen läßt. Das Kausalgesetz nun lautet: „Was

zufällig (kontingent) ist, d. h. was nicht durch sich selbst existiert, muß eine hinreichende bewirkende Ursache haben, durch die es existiert.“ Zufällig sein, heißt: nicht durch sich selbst, sondern durch ein anderes zur Existenz bestimmt sein; im Begriff: „zufällig existieren“ liegt also der Begriff: „bewirkende Ursache“. Das Kausalgesetz ist demnach ein analytisches Urtheil.

13. Ist aber das Kausalitätsgesetz analytisch, dann gilt es nicht bloß für diese empirische Erscheinungswelt, sondern für alle Fälle, und für alle Gebiete und für alle Welten ohne Ausnahme, d. h. es ist absolut notwendig und allgemein gültig.

Wir verwerfen daher den Satz von Stuart Mill: „Ich habe die Überzeugung, daß ein jeder, der an Abstraktion und Analyse gewöhnt ist und der seine Fähigkeiten dazu gebraucht, wenn seine Einbildungskraft einmal gelernt hat, die Vorstellung aufzunehmen und zu hegen, keine Schwierigkeit finden wird, sich vorzustellen, daß z. B. in einem der vielen Firmamente, in welche die Astronomie jetzt das Universum einteilt, Ereignisse aufs Geratewohl und ohne ein bestimmtes Gesetz aufeinanderfolgen können; auch liegt in unserer Erfahrung oder in unserem Geiste nichts, was einen hinreichenden oder in der That auch nur irgendeinen Grund abgeben könnte, zu glauben, daß dies nirgends der Fall sei.“⁵⁾

14. Es ist daher eine ganz willkürliche Beschränkung, wollte man das Kausalitätsgesetz nur innerhalb dieser sinnfälligen Erscheinungswelt gelten lassen, seine Geltung aber bestreiten, wo von einer sinnenfälligen Wirkung auf eine nicht sinnenfällige Ursache geschlossen werden will.

Das Kausalgesetz gilt entweder in keinem Fall, oder es gilt in allen Fällen; denn es ist ein analytisches Gesetz, und den analytischen Gesetzen ist es eigen, unabhängig von Zeit, Raum und allen äußeren Umständen gültig zu sein. Jede Einschränkung ihres Geltungsbereiches ist widersinnig. Wenn es irgende und irgendwo wahr ist, daß $2 \times 2 = 4$, daß das gleiche Ding nicht zugleich sein und nicht sein kann, wer hat dann das Recht, den Geltungsbereich dieser zwei Sätze einzuschränken und zu sagen, daß sie zwar für einige Dinge, aber nicht für alle Dinge Gültig-

⁵⁾ System der deduktiven und induktiven Logik, übersetzt v. Schiel II, S. 108. — Siehe dagegen oben S. 389.

keit besitzen? Entweder gilt also das Kausalgesetz für alle Fälle, oder man muß seine Gültigkeit gegen den gesunden Menschenverstand — für alle und jede Fälle bestreiten.

15. Die Geltung des Kausalitätsgesetzes hat man besonders bei einem Punkte zäh bestritten: beim Schluß von einer endlichen Wirkung auf eine unendliche Ursache. Denn, sagt man, zwischen Endlichem und Unendlichem fehlte jedes Verhältnis, jede Proportion; die unendliche Ursache sei ja unendlich vollkommener als die endliche Wirkung, und daher sei hier jedes Schlußverfahren von der Wirkung auf die Ursache unstatthaft.

Allein die tägliche Erfahrung zeigt uns, daß wir ganz richtig von der Wirkung auf die Ursache schließen, obgleich die Ursache ungleich vollkommener ist als die Wirkung. Der Mensch verfertigt z. B. eine Schreibfeder, ein Automobil, eine Dichtung, einen Dom, — Wirkungen, deren Sein an die Vollkommenheit des menschlichen Seins nicht heranreicht; sie sind auch unter sich dem Sein nach verschieden, tragen aber doch gemeinsam das Ursprungszeichen an sich, welches auf ein vernünftiges Wesen, näherhin auf den Menschen als Ursache hinweist — und zwar mit unausweichlichem, logischem Zwang.

16. Ähnlich verhält es sich mit dem Schluß vom Endlichen auf das Unendliche. Wenn wir feststellen, daß es endliche Dinge gibt, deren Dasein in letzter Linie durch endliche Ursachen nicht hinreichend erklärt wird, so zwingt uns das Kausalgesetz, den Bogen unseres Gedankenganges weit und weiter zu spannen, bis wir eine letzte hinreichende Ursache gefunden, — hinweg über den Strom alles Endlichen bis ans Ufer des Unendlichen. Endlich und Unendlich, so groß ihr Seinsabstand auch ist, stehen doch in innigster logischer Beziehung. Das Endliche, als solches erkannt, ist der feste Punkt, wo der Hebel des Kausalgesetzes ansetzt und den fragenden Geist unwiderstehlich bis zum Unendlichen empor-schwingt.

Hier, in der Anwendung auf die Gottesbeweise, ist der Punkt, wo die höchste Leistung und Bedeutung des Kausalitätsgesetzes in helles Licht tritt; hier ist aber auch der Punkt, wo man einsieht, warum eine gewisse Philosophie nichts gespart hat, um diesen Leuchtturm der niedrigsten wie der höchsten Vernunftserkenntnis auszulöschen. Der heftigste Kampf gegen das Kausalgesetz galt

leztlich dem lästigen Wegweiser zu Gott. Es war umsonst. Alle Angriffe zeigten immer mehr das Eine: die Leugnung des Kausalitätsgesetzes bedeutet den rettungslosen Absturz in den absoluten Skeptizismus.

4. Kapitel.

Der pragmatistische Wahrheitsbegriff — eine Säule des Modernismus.

1. Was ist Wahrheit? In der Beantwortung dieser theoretischen Frage zeigte sich die aristotelisch-scholastische Philosophie weder schwankend, noch geteilt. Die logische Wahrheit, so sagten die Scholastiker, ist die Übereinstimmung des Gedankens mit der Wirklichkeit: *adaequatio intellectus cum re*. Wenn ein Gedanke die Wirklichkeit inhaltlich getreu widerspiegelt, so ist er wahr; wenn nicht, so ist er falsch¹⁾. Um wahr zu sein, muß der Gedanke keineswegs die Totalität der Wirklichkeit wiedergeben; es genügt, daß er wenigstens eine Welle aus dem Meer der Tatsachen, einen tangentialen Punkt vom unermesslichen Kreis der Welt sachgetreu enthält²⁾.

2. Indem die Scholastiker die logische Wahrheit in die sachgetreue Wiedergabe einer objektiven Wirklichkeit verlegten, bezeichneten sie den Inhalt des Erkennens als etwas, das vor und über und außer dem Erkennen existiert, das vom Erkennen nicht hervorgebracht, sondern aufgefaßt wird, und daß daher die Wahrheit nicht etwas Individuelles und Vorübergehendes, sondern allgemein gültig und ewig unveränderlich sei.

Gelingt es dem Verstand in einem oft langwierigen Denkprozeß irgendeinen Punkt der Wirklichkeit mit lichtvoller Ein-

¹⁾ Nach Augustinus ist wahr, was so ist wie es erscheint: „*Verum est, quod ita se habet, ut cognitori videtur, si velit possitque cognoscere*“ (Soliloquia II, 5. 8). Thomas erklärt: „*Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est.*“ (Contra gentes I, 59; de veritate 1, 2; so auch Aristoteles Met. IV, 6, 1011 b 26 ff.).

²⁾ „*Mentes enim nostrae aliquando eam (die Wahrheit) plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles, cum illa in se manens nec proficiat, cum plus a nobis videtur, nec deficiat, cum minus*“ (Augustinus, de libero arbitrio II, 34).

sicht zu erfassen, so hat er einen Ruhepunkt erreicht und auch einen Fußpunkt, der nicht, wie eine Eisscholle, wegschmilzt, sondern ewig und unveränderlich bleibt. Im Verstehen, d. h. im Erfassen eines Gegenstandes kommt der Verstand bleibend und sicher zum Stehen. Und so ist, wie der hl. Augustin schön bemerkt, die Wahrheit weder mein, noch irgendeines Menschen, sondern überindividuell und unveränderlich³⁾.

3. Dieser Wahrheitstheorie gegenüber warfen die Modernen die Doppelfrage auf: Besteht die logische Wahrheit in der Übereinstimmung zwischen Erkennen und Sein? Gibt es eine unveränderliche Wahrheit? Dem alten, objektiven, stellen die Modernen einen subjektiven Wahrheitsbegriff entgegen.

4. Rein subjektiv ist der Wahrheitsbegriff von Kant. Nach ihm sind die Gedanken wahr nicht dadurch, daß sie mit der Wirklichkeit, sondern daß sie untereinander und mit den Gesetzen des Verstandes übereinstimmen. „Die formale Wahrheit besteht lediglich in der Zusammenstimmung der Erkenntnis mit sich selbst bei gänzlicher Abstraktion von allen Objekten insgesamt.“ „Alle Wahrheit besteht in der Übereinstimmung aller Gedanken mit den Gesetzen des Denkens und also untereinander.“

Aber Kant spricht doch von „objektiv wahren Sätzen“, also kennt er nicht bloß eine subjektive, sondern eine objektive Wahrheit? Nein; denn objektiv wahre Sätze sind nach Kant nicht solche, welche das „Ding an sich“ widerspiegeln; vom „Ding an sich“ gibt es ja nach Kant gar keine Erkenntnis. Objektiv wahr ist ihm ein Satz, insofern er allgemein gültig, den Denk- und Erfahrungsgesetzen gemäß ist^{3a)}.

5. Immerhin anerkannte der Philosoph von Königsberg,

³⁾ Augustinus: „Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat“ (Soliloquia II, 2); Gott ist ihm die Urwahrheit, die „stabilis veritas“ (Confess. XI, 10).

^{3a)} Willmann schreibt: „Die Frage: was ist Wahrheit? nennt Kant eine Verierfrage der Logiker, die ‚ungereimt ist und unnötige Antworten verlangt‘, so daß der Fragende und Antwortende ‚den belächelnden Anblick gewähren, daß einer (wie die Alten sagten) den Bod' melkt, der andere ein Sieb unterhält‘. Von einem Kant können wir nichts anderes erwarten, als daß er die Frage, die für die echten Denker den Mittelpunkt ihres Sinnens, Forschens und Lebens bildet, mit einem pyrrhischen Witz abtut.“ Geschichte des Idealismus III, S. 509.

so subjektiv er sie auch faßte, allgemein gültige, ewige Wahrheiten. Weit unter ihn sinken gewisse Moderne, welche die Wahrheit nicht nur als subjektiv, sondern geradezu als veränderlich auffassen, als individuell und beständig fließend, als etwas nicht Statisches, sondern Dynamisches. Übereinstimmung zwischen Erkennen und Wirklichkeit, oder auch nur Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit im Sinne Kants gebe dem Wahrheitsbegriff das Merkmal des Statischen und Toten. Setze man hingegen den Wahrheitsbegriff in die Beziehung des Geistes zur lebendigen Handlung, so werde er dynamisch und eröffne wechselreichste Perspektiven.

6. Der neue Wahrheitsbegriff bedeutet eine philosophische Revolution tiefster Art. Theodor Lorenz schreibt: „Der Kampf, der im letzten Jahrhundert um den Darwinismus tobte, so hört man sagen, sei ein Kinderspiel gewesen im Vergleich zu dem jetzt angebrochenen; sei der Streit zwischen Theologen und Philosophen bisher mit Schwert und Spieß ausgefochten worden, so sei nun das Schießpulver an deren Stelle getreten.“⁴⁾

7. Woher also kommt der neue, dynamische Wahrheitsbegriff und worin besteht er?

Seine Heimat ist Amerika und Frankreich. In Amerika und in England nennt sich die betreffende Richtung „Pragmatismus“, in Frankreich aber „Philosophie nouvelle“, oder auch „Philosophie de l'action“; ihre Genesis sei kurz gezeichnet.

8. Aus der Wurzel, die Kantischer Kritizismus heißt, sproßte ein doppelter Zweig: das System Hegels als Wipfel von Kants Kritik der reinen Vernunft, und das System Schopenhauers als konsequente Ausbildung von Kants Kritik der praktischen Vernunft. Die Systeme Hegels und Schopenhauers stehen in der Geschichte der Philosophie nebeneinander wie zwei aus derselben Blattachsel hervorge sproßte Blüten einer wachsenden Pflanze. In Hegel kulminierte der metaphysische sog. Idealismus, der in der angelsächsischen Welt auch dann noch lange die Universitäten beherrschte, nachdem er in Deutschland dem naturwissenschaftlichen Geist gewichen⁵⁾.

⁴⁾ Internationale Wochenschrift II, 943 (1908).

⁵⁾ Kantstudien (1909) 14, 40 ff.; Internationale Wochenschrift II, 945 (1908).

9. Schopenhauer inaugurierte die Willensphilosophie. Er verlieh den Primat in der Leitung des Lebens dem Willen, dem Willen im weitesten Sinn, der als blinder Trieb, als sinnliche Begierde oder als vernünftiger Wille sich äußern kann, faßte seine Psychologie emotionell und fand darin in Paulsen, Wundt und in der modernen Psychologie überhaupt seine Fortsetzung. Der Voluntarismus hatte über den Intellektualismus gesiegt. Auch die Philosophie nouvelle und insbesondere der Pragmatismus waren im Grunde Voluntarismus und zunächst eine Reaktion gegen Hegel.

10. Das Grundprinzip und der Name des Pragmatismus (*πραγμα* = Handlung) stammt vom amerikanischen Philosophen Charles Peirce⁶⁾, der 1878 in dem „Popular Science Monthly“ die Frage aufwarf: „Wie machen wir unsere Vorstellungen klar?“ Er gab die Antwort: Um unsere Gedanken über einen Gegenstand abzuklären, brauchen wir nur zu fragen, welche praktischen Wirkungen der Gegenstand in sich schließen mag, welchen Einfluß auf unser Verhalten er ausüben kann: dieser Einfluß ist für uns seine einzige Bedeutung⁷⁾.

Zwanzig Jahre lang blieb dies Prinzip unbeachtet, bis William James in einer Ansprache vor Professor Howisons philosophischer Vereinigung an der Universität von Californien das Grundprinzip und den Namen des Pragmatismus in Schwung brachte. Die Zeit schien jetzt (1898) reif für die Aufnahme des Pragmatismus⁸⁾.

11. Bereits in seinem Werke: *The will to believe* (der Wille zu glauben — 1897) hatte James den Primat der Praxis

⁶⁾ Peirce bezeichnet übrigens neuerdings seine Ansicht mit dem Namen „pragmaticism“ zum Unterschied von der James'schen Richtung, der er nicht in allem beistimmt. Es ist nun interessant, daß der gleiche Terminus von dem Begründer der französischen Richtung, M. Blondel, unabhängig von James, der den Ausdruck zuerst für die breiteste Öffentlichkeit prägte und durchsetzte, bereits im Jahre 1888 erwähnt wurde. Dr. W. Switalski, Der Wahrheitsbegriff des Pragmatismus nach William James. Braunsberg 1910, S. 7.

⁷⁾ William James, *Pragmatism*. New York 1910, S. 46: „we need only determine, what conduct it is fitted to produce: that conduct is for us its sole significance.“

⁸⁾ James, *Pragmatism*, S. 47.

proklamiert: „Es wird viel zu wenig anerkannt, wie sich der Intellekt ganz und gar aus praktischen Interessen aufbaut... Die Erkenntnis ist ... nur ein flüchtiger Moment, ein an bestimmter Stelle ausgeführter Querschnitt eines Bewegungsvorganges ... die Grundfrage bei Dingen, die zum ersten Male ins Bewußtsein treten, ist nicht die theoretische: Was ist das? sondern die praktische: Halt, wer da? — oder besser, wie Horwicz es trefflich ausgedrückt hat: Was fang ich an?“⁹⁾

12. Um irgendeine philosophische Streitfrage zu lösen, stellt James einfach die Frage: Was für ein Unterschied würde sich praktisch für irgend jemand ergeben, wenn diese oder aber jene Formel die richtige wäre? Denn es kann unmöglich eine Differenz in einem Punkte geben, die nicht eine Differenz an einem andern Punkt zur Folge hätte, keine Unterscheidung im Abstrakten, die nicht durch einen Unterschied im Konkreten, im Tatsächlichen und durch die daraus sich ergebende Handlungsweise zum Ausdruck käme, für irgend jemand, irgendwie, irgendwo und irgendwann.

Worte wie „Gott“, „Materie“, „Vernunft“, das „Absolute“, „Energie“ lösen für den Pragmatisten das Welträtsel nie; er sucht vielmehr aus jedem solchen Wort seinen praktischen Kassenwert (cash-value) herauszubringen, er läßt es innerhalb des Stromes seiner Erfahrung arbeiten. Der Pragmatismus nimmt überhaupt allen Theorien ihre Steifheit, macht sie geschmeidig; Theorien werden Werkzeuge.

Keine Theorie ist eine absolute Abschrift der Wirklichkeit (absolutely a transcript of reality), sondern jede von ihnen mag nur von einem gewissen Gesichtspunkt aus nützlich sein; ihr großer Nutzen besteht darin, alte Tatsachen zusammenzufassen (summarize) und zu neuen hinzuführen; sie sind eine geistige Stenographie, in der wir unsere Befunde über die Natur niederzuschreiben; eine menschengeschaffene Sprache (a man-made language), und Sprachen erlauben ja Auswahl im Ausdruck und mannigfaltige Dialekte¹⁰⁾.

13. James erläutert seine pragmatistische Methode an einem Beispiel: soll ich mich für die Weltanschauung des Materialismus

⁹⁾ Dr. W. Switalski, S. 16. E. Stein, Philosophische Strömungen der Gegenwart. Stuttgart 1908, S. 48.

¹⁰⁾ James, Pragmatism, S. 50—57; Switalski, 18—20.

oder des Theismus entscheiden? Was verheißt die Welt praktisch in Voraussetzung der einen oder der andern Theorie? Wer zum Materialismus schwört, der sieht vor sich das ergreifende Gemälde Mr. Balfours¹¹⁾: „Die Energien unseres Planetensystems werden erlöschen, die Herrlichkeit der Sonne wird verdunkelt werden, und die Erde ohne Gezeiten und Bewegung wird das Geschlecht, das einen Augenblick lang ihre Einsamkeit gestört hat, nicht mehr tragen können. Der Mensch wird in die Grube fahren und all seine Gedanken werden vergehen.

„Unvergängliche Denkmäler“ und „unsterbliche Taten“, ja selbst der Tod und die Liebe, die stärker ist als der Tod, werden sein als wären sie nie gewesen. Mag Mühe, Genie, Hingebung, Leiden des Menschen durch zahllose Jahrhunderte gerungen haben, etwas zu erzielen: trotz alledem wird am Ende kein einziges Ding besser und keines schlimmer sein.“ Viel Schönes, Freudiges, Kostbares mag in unserm Leben aufgeleuchtet haben — so fährt James fort —, nichts, gar nichts davon wird bleiben. Tod und fort ist alles, spurlos verschwunden aus dem Kreis und Raum der Dinge. Ohne Echo, ohne Andenken, ohne Einfluß auf etwas Späteres.

Diese Schlußtragödie, dieser totale Schiffbruch am Ende, gehört zum Wesen der materialistischen Theorie. Die niedern und nicht die höhern Kräfte sind die ewigen Kräfte, die Kräfte, die im Kreis der Entwicklung sich behaupten. Diese Aussicht ist für das sittliche Bewußtsein niederschlagend, und in diesem Sinne ist der Materialismus geeignet, unsere Tatkraft und unsere Kulturarbeit zu lähmen.

Der Theismus mag scheinbar nicht so mathematisch klar sein wie der Materialismus; aber er ist ihm darin überlegen, daß er uns eine ideale Ordnung dauernd gewährleistet. „Eine Welt mit einem Gott darin, das letzte Wort zu sprechen, mag immerhin verbrennen oder vereisen, wir wissen doch, daß die alten Ideale bleiben und anderswo zur Blüte kommen. Wo Er ist, da ist die Tragödie eine vorübergehende und nie vollständig, da sind Schiffbruch und Vernichtung nicht die unbedingt letzten Dinge. Dies Bedürfnis einer ewigen sittlichen Ordnung ist eines der tiefsten Bedürfnisse unseres Herzens...

¹¹⁾ In seinen „The Foundations of Belief“ S. 30.

In dem beiderseits so ganz verschiedenen Appell an unser Gefühl und unsere Handlungsweise, in der verschiedenen konkreten Gestaltung unserer Hoffnung und Erwartung und in all den feinen Folgeerscheinungen, die diese Unterschiede mit sich bringen — hierin liegt die wahre Bedeutung des Materialismus und Theismus, und nicht in haarspaltenden Abstraktionen über das innere Wesen der Materie oder über die metaphysischen Attribute Gottes.“¹²⁾

14. Nach Zeit und Geist mit dem amerikanisch-englischen Pragmatismus parallel entwickelte sich in Frankreich die Philosophie nouvelle oder die Philosophie de l'action, unter Führung von Blondel, Bergson, Le Roy usw. Sie bekannten sich als Gegner einer verknöcherten Begriffsphilosophie und als überschwengliche Freunde biologischer Anpassung und Entwicklung; die Ideen hätten sich nunmehr nicht mit Gegenständen und Dingen zu befassen, sondern mit unserer Handlung, mit unserm Leben. Alle Begriffe seien nur unzulängliche Formeln (Symbole) für den unerschöpflichen und stetig neu sich schaffenden Inhalt der Handlung und des Lebens; alle Wahrheit, die wir in den Begriffen zu erfassen glauben, sei nur eine Phase in den fortwährend zu erneuernden Versuchen, tiefer in jenen unverstehlichen Born der Wirklichkeit einzudringen¹³⁾.

15. Doch sind die beiden philosophischen Richtungen nicht völlig gleich. Die „Handlung“ der Franzosen ist Gegenstand der Erkenntnis und soll immer genauer erfaßt werden. In ihr erblicken sie den Ausgangspunkt für eine neue, mystisch gerichtete Metaphysik. — Die „Handlung“ der Amerikaner dagegen ist nur das Ziel, dem alles Erkennen zustrebt, das einzig mögliche Kriterium für die Beurteilung der Wahrheit des Erkennens¹⁴⁾.

16. Eine Weltanschauung, eine Metaphysik will der amerikanische Pragmatismus nicht sein, sondern nur eine Methode, die

¹²⁾ James, Pragmatism, S. 104—107; Switalsti, S. 19 ff.

¹³⁾ Blondel schreibt (Annales de phil. chrét. 1906; Bb. 152, S. 234): „A ce problème decevant du rapport des idées avec les objets ou les êtres (source commune du rationalisme, du relativisme et de l'agnosticisme), il faut substituer le problème, tout différent, du rapport de notre pensée avec notre action, de notre connaissance actuelle avec l'état implicite qu'elle suppose et qu'elle prépare.“

¹⁴⁾ Switalsti, S. 8.

zwischen allen Weltanschauungssystemen sich hindurchzieht und auf die alle metaphysischen Systeme ausmünden, wie die Zimmer auf den Korridor eines Hotels.

So hat das Verhältnis des Pragmatismus zu den philosophischen Theorien der begeisterte italienische Vorkämpfer des Pragmatismus, Papini, in einer Stelle beleuchtet, die James beifällig zitiert: „Der Pragmatismus liegt mitten unter unsern Theorien wie ein Korridor in einem Hotel. Zahllose Zimmer gehen auf ihn. In dem einen schreibt vielleicht ein Atheist ein Buch; in dem nächsten liegt jemand auf den Knien und betet um Glauben und Kraft; in dem dritten untersucht ein Chemiker die Eigenschaften eines Körpers. In einem vierten wird ein System idealistischer Metaphysik ausgedacht, und in einem fünften wird die Unmöglichkeit der Metaphysik aufgezeigt. Aber ihnen allen gehört der Korridor, und alle müssen ihn beschreiten, wenn sie ihr Zimmer auf einem gangbaren Weg betreten oder verlassen wollen.“¹⁵⁾

17. Also nur eine Methode der Orientierung will der Pragmatismus sein: „Die Entschlossenheit, abzusehen von den ersten Dingen, Prinzipien, Kategorien, angeblichen Notwendigkeiten; und hinzuschauen auf die letzten Dinge, Früchte, Folgen, Tatsachen.“¹⁶⁾

Indessen interessiert uns hier am Pragmatismus nur seine Lehre von der Wahrheit, die wir im Rahmen zweier Fragen darstellen und beurteilen wollen: Worin besteht nach den Pragmatisten die Wahrheit? Gibt es eine absolute Wahrheit?

18. Wahrheit, nach den Pragmatisten, ist eine Art des Guten¹⁷⁾; mit andern Worten: gut ist, was sich durch seine praktischen Konsequenzen bewährt. Was bewährt sich in seinen praktischen Konsequenzen? Dasjenige, welches Nutzen bringt.

¹⁵⁾ James, *Pragmatism*, S. 54.

¹⁶⁾ „The attitude of looking away from first things, principles, categories, supposed necessities; and of looking towards last things, fruits, consequences, facts.“ James, *Pragmatism*, S. 54. — Hauptvertreter des amerikanischen Pragmatismus sind außer James besonders John Dewey (Chicago) und F. S. C. Schiller (Corpus-Christi-College in Oxford).

¹⁷⁾ James, *Pragmatism*, S. 75: „Truth is one species of good.“

Der Nutzen eines Urteils kann nun zunächst darin bestehen, daß es sich für die menschliche Handlung als zweckmäßige Wegleitung erweist. Der Satz: „Der Fliegenpilz ist giftig,“ veranlaßt mich, zweckmäßig zu handeln und ist daher wahr; der andere Satz: „Der Fliegenpilz ist ein Nahrungsmittel,“ könnte mein Leben gefährden und ist daher falsch.

Der Nutzen eines Urteils kann aber auch darin bestehen, daß es mich befriedigt, beglückt, zum Handeln begeistert. Führt der Materialismus zur Lähmung und Verzweiflung? Dann ist er falsch. Führt der Theismus zur Freude und zu tatkräftigem Ringen nach Fortschritt? Dann ist er wahr¹⁸⁾.

Endlich mag der Nutzen eines Urteils auch darin liegen, daß es sich intellektuell bewährt, d. h. daß es uns in Stand setzt, mit unsern Denkmitteln zweckmäßig, elegant und ökonomisch zu arbeiten. Der Nutzen, in dem die Gutheit, d. h. die Wahrheit eines Urteils sich spiegelt, kann also vielgestaltig sein: materiell, sinnlich, intellektuell (Ordnung, Klarheit des Denkens), emotionell (Befriedigung, Ruhe, Glück), moralisch (Tatkraft, Fortschritt) usw.¹⁹⁾.

19. Jedenfalls ist nach James die Wahrheit ihrem Wesen nach nicht ein träges, statisches Übereinstimmen eines Gedankens oder Urteils mit der Wirklichkeit; die Wahrheit ist ihm nicht etwas, das man „besitzt“ und getrost nach Hause trägt, sondern ein Prozeß — gleichviel, ob nur im Keime oder in voller Entfaltung; sie besteht darin, daß sie uns hilft, mit der Wirklichkeit und dem, was darum und daran hängt, etwas anzufangen, daß sie unser Weiterkommen in keiner Weise vereitelt, sondern fördert²⁰⁾.

20. Auch gibt es für James nur einzelne Wahrheiten, er weiß nichts von einer absoluten, überindividuellen Wahrheit, nichts von der Wahrheit, nichts „von der Wahrheit (Truth) im Singular, geschrieben mit einem großen T (a big T)“²¹⁾. Wir machen die Wahrheit; wir prägen und bilden sie wie wir

¹⁸⁾ Groos: Was ist Wahrheit? Internationale Wochenschrift 4, 1352 (1910).

¹⁹⁾ M. Hébert, Le Pragmatisme. Paris 1909. S. 31. Switalsti, S. 39.

²⁰⁾ Kantstudien, 14, S. 29 (1909). James, Pragmatism, S. 197—236.

²¹⁾ James, a. a. O. S. 232, 239 ff.

wollen, gemäß unsern Beweggründen, unsern Bedürfnissen, unsern persönlichen und psychologischen Befriedigungen; all unsere Grundsätze sind nichts als ein Gewebe aus menschlichen Fäden; Welt und Wahrheit sind das, was wir daraus machen²²⁾.

Damit wird der Pragmatismus zum „Humanismus“, wie F. C. S. Schiller sich ausdrückt, d. h. er sinkt hinab zur Anschauung des Sophisten Protagoras, welche in der Devise gipfelte: „Der Mensch ist das Maß aller Dinge, des Seienden wie es ist, des Nichtseienden, wie es nicht ist.“²³⁾

21. Ein Stück Pragmatismus finden wir bereits bei Goethe, wo er schreibt: „Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so heiße ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige.“²⁴⁾ „Ich habe bemerkt, daß ich den Gedanken für wahr halte, der für mich fruchtbar ist, sich an mein übriges Denken anschließt und zugleich mich fördert.“²⁵⁾ „Was fruchtbar ist, allein ist wahr.“²⁶⁾

Ähnlich Nietzsche. „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil.“ Die falschesten Urteile seien oft die wichtigsten und für Erhaltung des Lebens unentbehrlichsten; „wahr“ sei eben nichts anderes als was den Zwecken des Lebens dient, was das Leben und die Art erhält, fördert und züchtet. Folgerichtig leugnet Nietzsche eine absolut gültige Wahrheit. „Woran ich zugrunde gehe, das ist für mich nicht wahr, das heißt, es ist eine falsche Relation meines Wesens zu andern Dingen. Denn es gibt nur individuelle Wahrheiten — eine absolute Relation ist Unsinn.“²⁷⁾

Und noch deutlicher Höpffding: „Die Bedeutung der Prinzipien

²²⁾ James, a. a. O. S. 242ff.

²³⁾ F. C. S. Schiller ist der Begründer des Humanismus. Seine Hauptwerke sind: „Personal idealism“ (1902); „Humanism“ (1903), „Studies on humanism“ (1907). Charakteristisch ist für ihn die Betonung der postulatorischen Natur unserer Grundsätze, die evolutionistische Ableitung der Kategorien und der Nachdruck, den er auf die teleologische Betrachtung des Seelenlebens legt. Switalski, S. 33.

²⁴⁾ W. W. (Hempel), 19, 53.

²⁵⁾ Brief an Zelter, 1829.

²⁶⁾ Vermächtnis.

²⁷⁾ Dr. Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, III³, 1718.

ist die, daß sie uns bei unserer Arbeit, Verständnis zu gewinnen, leiten sollen. Ihre Wahrheit besteht in ihrer Gültigkeit und ihre Gültigkeit in ihrem Arbeitswerte. Daß ein Prinzip wahr ist, bedeutet, daß man mit demselben arbeiten kann... Der Begriff der Wahrheit ist ein dynamischer Begriff, indem er eine bestimmte Weise der Anwendung der Denkenergie ausdrückt, und er ist ein symbolischer Begriff, indem er nicht Deckungsgleichheit oder Qualitätsähnlichkeit mit einem absoluten Gegenstande, sondern Beziehungsähnlichkeit (Analogie) zwischen den Ereignissen im Dasein und den menschlichen Gedanken bezeichnet.“ „Ein Vergleich unserer Gedanken mit einer absoluten Welt der Dinge ist nicht möglich; wir können nur Gedanken und Erfahrungen miteinander vergleichen.“²⁸⁾

22. Die Modernisten gehen mit den Pragmatisten darin einig, daß sie die herkömmliche Definition der Wahrheit (Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Gegenstand — *adaequatio intellectus cum re*) als einen verhängnisvollen Irrtum verwerfen. Damit bestreiten sie die objektive Wahrheit und begnügen sich mit der subjektiven^{28a)}.

Nicht genug. Sie anerkennen nur eine veränderliche, fließende Wahrheit. Mit James spotten sie über die Wahrheit, über die Wahrheit im Singular, über die überindividuelle Wahrheit; nur Wahrheiten, individuelle, persönliche, eigene Wahrheiten wollen sie gelten lassen: „Ach, die Wahrheit ist nicht mehr jene Marmornymphe, die tief im Brunnen versteckt auf den Wanderer harrte; heute flattert die tausendfältige Wahrheit (*la Vérité innombrable*) durch die Welt; ihre leuchtenden Züge sind immer in Wandel und Wechsel, und gerade darin zeigt sie sich erhaben, daß sie nie aufhört, sich umzugestalten, höher zu steigen und sich selbst zu übertreffen. Keiner kann sie mehr überraschen, und zu Händen seines Nächsten unterjochen; jeder baut ihr sein Asyl oder seinen Tempel „*après long travail et usage*“. Die Anschauung Murris ist nicht die von Minocchi, das Ideal von Pen-Ordeir nicht das von Schnitzer, die Wahrheit von Marcel

²⁸⁾ Philos. Probleme, S. 45 f; 72. Bei Dr. Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosoph. Begriffe. III³. 1717.

^{28a)} Oben S. 323.

Hébert nicht die von Le Roy; aber was liegt daran! ... Coisy ist ebensogut Modernist wie Minocchi, wie der liberale Protestant Bertrand mit seinen hohen Gesichtspunkten, wie Giran, jener Apostel der Religion des Geistes, wie alle jene, die entschlossen sind, nach den eigenen religiösen Bedürfnissen, nach der eigenen Wahrheit (selon leur vérité) zu leben.“²⁹⁾

In den „Briefen eines Modernistenpriesters“ wird dem gnoselogischen, d. h. dem Erkenntnisproblem größte Wichtigkeit beigemessen und seine Lösung nicht im Sinne der Scholastik, sondern des Pragmatismus befürwortet. „Mir scheint, die erfolgreichste Lösung des Problems liege heute in der Linie des Pragmatismus. Wenn ich von einer pragmatistischen Lösung des Problems spreche, so will ich sagen, daß unser Geist nach und nach an eine neue Definition der Wahrheit sich gewöhnt, gemäß welcher die Wahrheit sich nicht etwa als Übereinstimmung des Gedankens mit dem Gedachten darstellt — eine erdichtete und erträumte Übereinstimmung — wohl aber als eine Übereinstimmung des abstrakt formulierten mit dem tiefen Erlebnis. Mit andern Worten: die Wahrheit wird bestehen im vollkommenen Zusammenklang des reinen Gedankens mit den gesunden Instinkten und den mehr oder weniger unterbewußten Wollungen, denen unsere Erlebnisse entspringen. Das Erkenntnisproblem wird sich so zu einem Problem des Lebens gestalten.“^{29a)}

Weitere Belege für den Pragmatismus der Modernisten werden wir unten bei der Lehre vom Dogma kennen lernen.

²⁹⁾ Revue Moderniste Internationale, I, S. 311 ff. (1910). Über Coisy vergleiche oben S. 326 ff.: „La vérité, en tant que bien de l'homme, n'est pas plus immuable que l'homme lui-même. Elle évolue avec lui, en lui, par lui; et cela ne l'empêche pas d'être la vérité pour lui; elle ne l'est même qu'à cette condition“. Autour d'un petit livre S. 192. Diese Stelle liegt der 58. These des Décrets „Lamentabili“ zu Grunde: „Veritas non est immutabilis: plusquam ipse homo, quippe quae cum ipso, in ipso et per ipsum evolvitur“. — Nova et Vetera spricht sich ebenfalls für den Pragmatismus aus I, S. 400 (1908). Ebenso das Rinnovamento vol. III, S. 43—66 in einem Aufsatz von Baldini, dem die Redaktion nur unwesentliche Beschränkungen beifügt (S. 66 ff.).

^{29a)} Lettere di un prete modernista S. 148: „A me sembra che oggi le migliori probabilità di successo siano per una soluzione pragmatistica del problema ... Il problema della conoscenza diventerà così un problema di vita“.

23. Wie enge die Philosophie nouvelle sich mit den Pragmatisten berührt, haben wir bereits betont. Le Roy erhebt energischen Protest gegen die klassische Definition der Wahrheit: *veritas est adaequatio rei et intellectus*. Die Wahrheit sei nicht Sache der Kontemplation, sondern der Handlung; wir machen die Wahrheit. Eine ausgemachte Wahrheit (*vérité faite*) gebe es nie. Die Wahrheit sei das Leben des Geistes, die Reihe seiner Erfahrungen, die Dienerin des Lebens. Kriterium der Wahrheit sei nicht die Evidenz, sondern einzig das Leben. Evident und wahr sei zunächst alles von uns Erlebte, dann alles was sich praktisch bewähre, was wir uns aneignen, geltend machen, leben, verifizieren können³⁰). Um eine Wahrheit zu beurteilen, müssen wir sie erproben, am Werke sehen, ob sie für das bunte Leben ein taugliches Werkzeug sei oder nicht³¹).

*

24. Wir lehnen die erste These der Pragmatisten ab und sagen: die Wahrheit besteht nicht im Nutzen.

Erstens bieten die Pragmatisten für ihren neuen Wahrheitsbegriff keinen Beweis. Sie zeigen höchstens, daß Wahrheit und Nützlichkeit stets miteinander verbunden seien. Angenommen, dem sei so, so läßt sich daraus doch nicht folgern, daß nützlich und wahr wesentlich das gleiche seien. — Übrigens dürfte es schwer halten, den praktischen Nutzen mancher logischer, mathematischer, astronomischer Erkenntnisse nachzuweisen, die doch allgemein als durchaus sicher gelten, und umgekehrt mögen falsche Urteile ganz geeignet sein, zunächst einen Lebensnutzen zu erzeugen. James erwidert, der Pragmatist blicke in der Abschätzung des Nutzens nicht nur auf den nächsten praktischen Vordergrund, sondern auf die fernsten Perspektiven. Aber was kann James über das praktische Wirken der Wahrheit in fernsten Perspektiven wissen, da die Erfahrung darüber schweigt³²)?

³⁰) Man vergleiche James: „True ideas are those that we can assimilate, validate, corroborate and verify. False ideas are those that we can not.“ *Pragmatism*, S. 201.

³¹) J. de Tonquédec, *La notion de la vérité*. Paris 1908, S. 2—10.

³²) Groos, Was ist Wahrheit. *Internationale Wochenschrift* 4, 1354 (1910).

25. Tatsächlich hat sich die Wissenschaft bei ihren Entdeckungen nur selten um den Nutzen gekümmert. Dieser stellt sich ja allerdings oft nachträglich ein, wie bei den Röntgenstrahlen, den radioaktiven Substanzen; aber der nachträglich erfolgte Nutzen war nicht der Grund, warum diese neuen Erkenntnisse gesucht, gewonnen und veröffentlicht wurden. Galilei, Newton und so viele andere folgten bei ihren Forschungen nicht dem Leitstern des praktischen Nutzens; sie vermochten Wissen und Wahrheit als Selbstzweck anzusehen.

26. Oft ist der Nutzen ein Führer zur Wahrheit. Insofern ist die Wahrheitstheorie der Pragmatisten geeignet, die Genesis der Wahrheit teilweise zu beleuchten. Wir möchten aber nicht so sehr wissen, wie Wahrheiten entstehen, sondern was die Wahrheit ist. Nach der allgemeinen Anschauung gilt nun ein Urteil als wahr nicht deshalb, weil es nützt, sondern weil es beleuchtet.

27. Jedes Urteil kann aufgefaßt werden entweder als seelisches Erlebnis oder insofern es einen bestimmten Sinn enthält. Soll nun das Urteil für mich nützlich sein als Erlebnis oder als Sinn? Das Urteil auch als bloßes Erlebnis genommen kann mir sehr nützlich sein. Während ich denke und urteile, versäume ich den Zug, dem, wie ich nachher höre, ein Unglück zustoßt. Das Denken und Urteilen, als seelische Tätigkeit genommen, hat mich so vor einem Unglück bewahrt. — Nach James soll aber das Urteil offenbar nur durch seinen Sinn, seinen gedanklichen Inhalt für mich nützlich sein; denn nur so kann er von Urteilen reden, die einander „widersprechen“, die uns etwas „verheißten“, die sich „bewahrheiten“. Der Sinn eines Urteils ist nun aber etwas Zeitloses, fest Umgrenztes und wird von uns nicht geschaffen, sondern anerkannt; er ist wahr, wenn er keinen Widerspruch in sich enthält und mit der Wirklichkeit übereinstimmt; darin bewährt sich das Urteil als solches; darnach vermag es zu wirken, indem der Sinn des Urteils als Richtschnur des Handelns gilt.

28. Es gibt also eine rein theoretische Erkenntnistätigkeit, die dem Handeln vorausgeht. Das anerkennt James stillschweigend, indem er behauptet, eine Hypothese bewähre sich, sobald ihre „Konsequenzen“ richtig seien; Konsequenzen aus einer Hypothese

kann ich aber nicht ziehen, es sei denn auf Grund einer gedanklichen, idealen Gesetzmäßigkeit, die sachlich vorliegt, erkannt wird, von der Nützlichkeit formell verschieden ist, und mit der Wirklichkeit übereinstimmt³³⁾.

29. Damit berühren wir den Angelpunkt des Streites. Können wir, so fragen die Pragmatisten, die sachliche Übereinstimmung zwischen dem Sinn eines Urteils und dem Gegenstand, worauf es sich bezieht, konstatieren? Das „Ding an sich“ sei ja transzendent und für die Erkenntnis nicht erreichbar. Nun, das ist eine idealistische Behauptung, mit der wir uns Kant gegenüber in eingehender Weise anderswo auseinandergesetzt haben. Wenn wir an der sachlichen Gültigkeit unserer Begriffe und Urteile festhalten, so treibt uns dazu nicht Kritiklosigkeit, nicht naiver Dogmatismus; wir gehorchen dabei vielmehr zahlreichen, wohlgeprüften Gründen. Auch solche, die durchaus nicht „Scholastiker“ sein wollen, verlassen die idealistische Erkenntnistheorie, die durch Kant und die Neukantianer vertreten wird, neuestens mit vermehrtem Nachdruck³⁴⁾.

30. Es gibt keine absolute Wahrheit — das ist die zweite These der Pragmatisten. Alles Erkennen ist ihnen nur eine Annäherung an die Wahrheit, und wir müssen darauf gefaßt sein, morgen einen Irrtum zu nennen, was uns heute Wahrheit ist. Die Wahrheiten sind beweglich, veränderlich, sie führen gegenseitig einen Kampf ums Dasein; die lebenskräftigsten, zweckmäßigsten bleiben bestehen. Die ältesten Wahrheiten haben gerade durch ihr Alter den Beweis erbracht, daß sie besonders widerstandsfähig sind; man wird sie daher beim Auftauchen neuer Wahrheiten nicht leichtfertig und radikal ändern, sondern

³³⁾ Switalski, S. 39—41.

³⁴⁾ Am 19. Sept. 1910 hat der Bonner Psychologe Oswald Külpe vor den in Königsberg versammelten Naturforschern und Ärzten einen philosophischen Vortrag über „Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft“ gehalten. Seine Rede gipfelte in dem Nachweis, daß eine unbefangene Prüfung der allgemeinsten Voraussetzungen, mit denen der Naturforscher an seine Arbeit herantritt, zur Ablehnung der kantischen Erkenntnistheorie führt. Oswald Külpe: „Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft.“ Leipzig, S. Hirzel 1910. Derselbe: „Einleitung in die Philosophie.“ 1910. „Kant“ — in der Sammlung „Aus Natur und Geistesleben.“ Külpe findet Beifall von K. Groos, Professor an der Universität Gießen: „Für den Realismus.“ Internationale Wochenschrift V, 450 ff. (15. April 1911).

die alten Wahrheiten mit den neuen Tatsachen vermählen mit einem Minimum von Erschütterung und einem Maximum von Kontinuität. Aber veränderlich bleiben auch die ältesten Wahrheiten³⁵⁾.

31. Auch Le Roy verneint, daß die Wahrheit fest, unveränderlich, ewig sei. Glauben, daß man eine Wahrheit festgestellt (*établi*) habe, heißt einen Grundirrtum begehen. Die Wahrheit lebt und ändert sich. In der Philosophie gibt es keine erledigten Fragen (*questions closes*). Die Wahrheit hat nichts Statisches an sich; sie ist nicht eine Sache, sie ist ein Leben — nicht ein Abschluß, sondern ein Wachstum. Dauernd an ihr ist nur die Entwicklung. Das Beste an jedem System ist, ein anderes vorzubereiten, durch welches es verdrängt werden wird³⁶⁾.

32. Eine absolute Wahrheit läßt sich aber nicht bestreiten.

Allerdings nicht eine absolute Wahrheit in dem Sinne, daß wir die Totalität alles Wißbaren zu erkennen vermöchten; das ist und bleibt Sache eines allwissenden Geistes. Ebensovienig vermögen wir den unendlichen Gott in der ganzen Fülle seiner Vollkommenheit zu erfassen³⁷⁾. Ja, nicht einmal irgendein endliches Geschöpf, und wäre es auch nur eine Wanduhr, können wir bis in die letzte Falte seines Seins durchschauen. Absolute Wahrheit im Sinne restloser Erkenntnis irgendeines Dinges haben wir Menschen nicht; keine menschliche Erkenntnis ist in diesem Sinne vollendete Kopie irgendeines Dinges. Immer bewahrheitet sich der Spruch: *Individuum est ineffabile*. Was wir von den Dingen erkennen, sind immer nur einzelne Seiten und Teilstücke desselben.

Aber es gibt absolute Wahrheiten im Sinne unbe-

³⁵⁾ James, *Pragmatism*, S. 64 ff. 222 ff.

³⁶⁾ J. de Tonquédec, *La notion de vérité*, S. 4—8. Le Roy, *Dogme et Critique*, S. 350—355. *Навра грѣ!* Über die Modernisten oben S. 407 ff.

³⁷⁾ „Wenn der uralte — Heilige Vater — Mit gelassener Hand — Aus rollenden Wolken — Segnende Blicke über die Erde sät,

Küß' ich den letzten
Saum seines Kleides,
Kindliche Schauer
Treu in der Brust.“

dingter, ewiger Geltung. James selbst kann nicht bestreiten, daß Wahrheiten, die in der einfachen Feststellung von Erlebnistatsachen bestehen, unveränderlich sind. „Mich friert“ — dieses Urteil muß keinen Kampf ums Dasein führen, und einmal wahr, bleibt diese Tatsache als solche ewig wahr. Nach James gibt es auch allgemeine Wahrheiten, die sich immer gleich bleiben, z. B. mathematische Wahrheiten, oder der Satz, daß Weiß von Grau weniger unterschieden sei als von Schwarz. Solche Wahrheiten nennt auch James „ewig — einmal wahr, immer wahr“³⁸⁾.

Wo sind dann aber noch die Wahrheiten, die sich stetig ändern und den Kampf ums Dasein führen? Die Pragmatisten scheinen diese einzuschränken auf philosophische Hypothesen und religiöse Glaubenslehren: auf die atomistische, energetische, peripatetische Naturphilosophie, auf die Einheit oder Vielheit des Weltgrundes, auf die Freiheit oder Unfreiheit des Willens, das Sein oder Nichtsein Gottes usw.; so wenigstens lauten ihre typischen Beispiele.

Nun ist es freilich richtig, daß jede menschliche Erkenntnis veränderlich ist in dem Sinne, daß sie mehr und mehr vertieft und abgerundet werden kann. Auch gibt es auf dem Gebiete der menschlichen und theologischen Wissenschaften Hypothesen, die eines Tages stürzen mögen. Daneben existieren aber auf allen Gebieten, insbesondere auch auf dem Gebiete der Glaubenslehren unbedingt und ewig gültige Wahrheiten; weder das Erkennen, noch viel weniger das Erkannte ist in ständigem Fluß und Wechsel, wie die Pragmatisten meinen³⁹⁾.

Die Modernisten waren also nicht gut beraten, als sie ihr System auf die morsche Säule des pragmatistischen Wahrheitsbegriffes aufbauten; sie begaben sich damit unter die geistigen Nomaden! Warnend schreibt Pius X.: „Jene subjektive Wahrheit, die Frucht des innern Gefühls und der Aktion, ist reine Spielerei, die dem Menschen nichts helfen kann; ihm kommt es vor allem darauf an, ob es außer ihm einen Gott gibt, in dessen Hände er einst fallen wird oder nicht.“⁴⁰⁾

³⁸⁾ Pragmatism, S. 209. Groos, Internationale Wochenschrift 4, 1358 (1910).

³⁹⁾ James, a. a. O. S. 249.

⁴⁰⁾ Pascendi S. 85.

II. Vernunftwege zu Gott.

1. Kapitel.

Gottesbeweise.

Wenn unsere Sinnes- und Verstandeserkenntnis die Wirklichkeit einigermaßen getreu erfasst, wenn überdies das Kausalitätsprinzip sachliche und allgemeine Geltung hat, wer will dann der Vernunft die Fähigkeit absprechen, schlüssige Gottesbeweise zu bauen? Wenn wir feststellen, daß es endliche Dinge gibt, deren Dasein in letzter Linie durch endliche Ursachen nicht hinreichend begründet sei, für die überhaupt keine genügende innerweltliche Ursache vorliege, so zwingt uns das Kausalitätsgesetz, den Bogen unseres Gedankenganges weit und weiter zu spannen, bis wir eine letzte, hinreichende, überweltliche Ursache gefunden — hinweg über den Strom des Endlichen bis ans Ufer des Unendlichen. Das Endliche, als solches erkannt, ist der feste Punkt, wo der Hebel des Kausalitätsgesetzes ansetzt und den fragenden Geist unwiderstehlich bis zum Unendlichen emporzwingt; an diesem Punkte vollzieht der Geist den logischen Durchbruch vom Diesseits ins Jenseits.

Alle Bedenken der Agnostiker gegen die natürliche Gotteserkenntnis, alle Einwürfe des großen „Zermalmers“ Kant, die von den Agnostikern heute noch in blindem Aberglauben als unwiderleglich hingenommen werden, solvimus deambulando: wir lösen sie zunächst, indem wir die Gottesbeweise darlegen, die unzerbrechlich wie die Sterne über dem Lande der menschlichen Vernunftserkenntnis kreisen.

§ 1. Die Zweckmäßigkeit der Welt — ein Wegweiser zu Gott, dem urweisen Weltordner.

1. Wer aus dem Dämmer des Unbewußten erwachend, vom Wunderkreis der Ordnung, der das Weltall umspannt, auch nur einen kleinen Teil erfasst; wer einen Streifen sieht vom Meer der Schönheit und des Lebens, das durch alle Räume des Himmels, durch alle Zonen der Erde, über alle Stufen der Schöpfung flutet; wem etwas gelehrtet von jenem Glück, dessen das

Menschenherz fähig und theilhaftig sein kann, der muß sich fragen: woher all diese Schönheit, dieses Glück? Der Zweckgedanke, der aus der Schöpfung leuchtet, ruft nach einem Gott. Es gilt das Wort des Aristoteles: „Was im Schiff der Steuermann, was der Rosselenker im Wagen, was der Vorsänger beim Gesang, was im Staate das Gesetz, was für das Heer der Feldherr, das ist Gott in der Welt.“ Gibt es in der Schöpfung Zwecke, so müssen sie ihr von einem intelligenten Wesen eingepflanzt worden sein, das einerseits entweder die Urintelligenz selbst ist, oder dann endlich auf die Urintelligenz zurückgeht und sie voraussetzt.

2. Der Zweckbegriff hat bei vielen großen Denkern eine wichtige Rolle gespielt; ich erinnere an Aristoteles, die Scholastiker, Leibniz, v. Baer usw. Doch war er durch Baco bei der Naturwissenschaft in Mißcredit gekommen. Auch Spinoza verblendete sich vollständig gegen die Tatsache der Naturzwecke; ebenso der materialistische Darwinismus.

Dieser bekennt sich zwar zu einer Naturzweckmäßigkeit als Tatsache, aber nicht als Prinzip; d. h. er faßt die Tatsache der Zweckmäßigkeit als Ergebnis mechanischer Kausalität und bestreitet, daß der Zweckgedanke gegenüber der Kausalreihe, die ihn verwirklicht, ein logisches Prius sei. In den Wirkursachen herrsche rein mechanische Kausalität, nicht Finalität: Es regnet, deshalb wächst das Getreide; nicht aber: es regnet, damit das Getreide wachse.

Damit wäre den Dingen alle Zweckstrebigkeit abgesprochen. Strauß, dem die Beweise für den Atheismus nur so wild wachsen wie die Brombeeren, findet gerade in diesem Mangel der Zielstrebigkeit einen Grund zum Atheismus; einzig schon die Millionen herabfallender und untergehender Fruchtkeime des blühenden Kirschbaumes seien Beleg genug dafür.

3. Im Aufstöbern der Naturzwecke kann man freilich auch zu weit gehen. So z. B. hat ein populärer Apologet das Dasein Gottes bewiesen aus der Zweckmäßigkeit der Sterne, die bei Nacht leuchten, damit späte Wanderer nicht Hals und Beine brechen; aus der Zweckmäßigkeit der Nacht, weil sie gewisse Verrichtungen möglich mache, die bei Tag nicht so tunlich wären, z. B. Fischfang und Vogelfellen. Daß die Kirschen im Sommer reifen und nicht im Winter, meinte der spätere Ästhetiker Sulzer,

zeige eine göttliche Zweckmäßigkeit: im Winter würden ja die Kirichen lange nicht so gut schmecken wie im Sommer¹⁾.

Mit solchen chinesenhaften Spielereien hat eine ernste Erforschung der Zwecke nichts zu tun. Nur zwei Punkte will und muß diese ins Licht setzen: die Gesetzmäßigkeit und die Zielstrebigkeit der Welt Dinge.

4. Es ist eine Tatsache, daß eine Unzahl von Ursachen mit der sichersten Regelmäßigkeit zusammenwirken, um ein Grundgerüst der Welt zu bilden, wie es als Wohnung für lebende Wesen von der schärfsten Intelligenz nicht besser hätte ausgedacht werden können. Der ganze Weltlauf verschlingt sich zu einem Haushalt weiserster Ökonomie und Ordnung nach Maß, Zahl und Gewicht. Jedes Ding vom Sandkorn zum Sirius unterliegt der Majestät des Gesetzes. Die unzähligen Gestirne bewegen sich im Luftraum mit einer Schnelligkeit, die wir kaum denken können, mit einer Genauigkeit, daß sie nicht um Haaresbreite aus ihrer Bahn weichen, mit einer Sicherheit, daß man darauf die genaueste Rechnung ansetzen kann. Das Gesetz der Gravitation, die Keplerschen Gesetze, das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, die Fallgesetze und tausend andere Gesetze, die man bereits entdeckt hat und täglich noch entdeckt, sind sie nicht leuchtende Spiegelbilder einer ewigen Intelligenz, welche diese Ordnung und Harmonie dem innersten Wesen aller Dinge eingeprägt hat?

Zu dieser Zweckmäßigkeit in der anorganischen Welt rechne man hinzu die Gesetze der lebendigen Welt: die Ernährung und Erzeugung der Pflanzen und Tiere, die Gesetze der sinnlichen und geistigen Erkenntnis; man rechne hinzu die wunderbare Gliederung der einzelnen Naturreiche und die Verknüpfung aller Reiche zum harmonievollen Ganzen: wird im Angesicht einer solchen Gesetzmäßigkeit der rein blickende Beobachter sich noch enthalten können, mit Platon von einem „ewigen Geometer“ zu reden?

5. Neben dieser Gesetzmäßigkeit läßt sich aber auch eine Zielstrebigkeit der Dinge nicht wegstreiten. Um den Beweis dafür recht eindrucksvoll zu gestalten, könnten Beispiele in Masse angeführt werden. Wir beschränken uns auf wenige. Warum be-

¹⁾ Weiß, Apologie I, S. 448 ff.

trägt der Neigungswinkel der Erdoberfläche zu ihrer Bahnfläche gerade 23° ? Weil der regelmäßige Wechsel der Jahreszeiten und damit die Mannigfaltigkeit und Fülle der Pflanzen und Tiere nur so möglich ist. — Das Wasser erreicht seine größte Dichtigkeit und Schwere etwa bei 4° über Null. Befolgte es die allgemeine Regel: je wärmer, desto leichter, so wäre das Eis schwerer als das Wasser; es würde auf den Grund sinken und die Seen und Meere mit Eisblöcken auffüllen.

Geradezu klassischer Boden für teleologische Phänomene sind die sogenannten Regenerationen. Diese beruhen auf der Fähigkeit der Organismen, die Störungen ihres typischen Baues auszugleichen. Auf der Schnittfläche einer Kartoffelknolle bildet sich alsbald eine Korkschicht, die einen hermetischen Verschuß der Wunde bewirkt. Ein neu auftretendes Bedürfnis — Verschuß der Wunde — wird zugleich die Ursache der Befriedigung dieses Bedürfnisses. Dieser Vorgang wiederholt sich beliebig oft mit vollendeter Sicherheit und bedeutet eine Selbstregulierung, die an Zweckmäßigkeit dem Sicherheitsventil eines Dampfkessels nicht nachsteht.

Ähnliche Regenerationen sind auch die Neubildung des verlorenen Schwanzes bei Eidechsen, der Ersatz abgeworfener Beine bei Krebsen, die Heilung von Wunden. Zerschnittene Regenwürmer regenerieren vor allem das Gehirn und den Kopf; erst schieben sie zwischen den gebliebenen Stumpf und den neuen Zopf Zwischenringe ein. — Wie wunderbar ist der Eigensinn, mit dem diese Lebewesen ihre Gestalt und Grundform, aller Chemie zum Trotz, behaupten! Und da sagt man, die Grundtendenz aller Lebewesen sei, sich immer zu erneuern, zu entwickeln!

6. Eine ebenso interessante Gruppe teleologischer Phänomene sind die Adaptationen oder unmittelbaren Anpassungen. Hier gehören zunächst alle jene organischen Veränderungen, welche durch Parasiten an den Pflanzen veranlaßt werden, z. B. die Entstehung der Pflanzengallen. Wenn eine Gallwespe die Blattknospen der Eiche oder des Rosenstocks ansticht und ihre Eier in die Wunde legt, oder wenn die Gallmilben Pflanzensäfte saugen, dann erfolgt nicht das Absterben der betreffenden Pflanzenteile, sondern die ganz eigentümliche Neuwucherung der bekannten

Gallen, Bedegware und dergleichen mehr. Diese Gebilde sind dem Parasiten sehr nützlich. Die Gallwespe erreicht durch ihren Stich dasselbe, wie wenn es uns gelänge, einen Baum durch Impfen dahin zu bringen, daß er uns Wohnung und zugleich Nahrung gibt²⁾. — Noch glänzender als in den erwähnten Beispielen erscheint die Zweckstrebigkeit, und zwar die unbewußte Zweckstrebigkeit, im Instinkt der Tiere.

7. Nur auf eine Tatsache wollen wir noch hinweisen, die jeder feststellen kann und die unzweideutig eine höhere zweckmäßig leitende Hand im Weltlauf anzeigt: die annähernd gleiche Verteilung des männlichen und weiblichen Geschlechtes in der Menschheit. Die Zahl der männlichen Personen verhält sich zu den weiblichen wie 28:29.

Wie kommt es, daß dieses Verhältnis für die ganze Welt immer beibehalten wurde und wird? Seit Jahrtausenden bei Millionen von Menschen? Warum kommt es nicht vor, daß die Geburten eines Landes einige Jahre hindurch nicht ganz oder vorwiegend männlich oder weiblich sind? Kurz, warum zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht dies numerische Verhältnis, wie es zur Erhaltung und zum Gedeihen des Menschengeschlechtes gerade am besten ist? Man sagt vielleicht, das sei Zufall. Aber wenn das Zufall ist, dann meine ich, dieser Zufall sei ein Genie, ein Statistiker wie es auf der Welt keinen zweiten gibt.

8. Genug der Beispiele. Tatsache ist, daß die wunderbare Zweckmäßigkeit des Weltbaues und Weltgeschehens auf die Menschen von jeher einen gewaltigen Eindruck machte. „Nie-mals“, so schrieb Balmes, „habe ich mir den Kopf darüber zerbrochen, um Beweise für das Dasein Gottes zu suchen ... ich ziehe den Beweis dafür aus meiner Tasche. Und indem ich den komplizierten Mechanismus einer Uhr und ihre regelmäßige Bewegung betrachte, wird niemand imstande sein, mich zu überreden, daß dieses durch Zufall entstanden sei, ohne einen ordnen-

²⁾ Anton Korman, Preussische Jahrbücher, Bd. 121, S. 203—219, nach R. H. Francé, Die Weiterentwicklung des Darwinismus, 1904. Unbestreitbare Belege für das autonome Geschehen in den Organismen häufen sich derart, daß die Zahl der Vitalisten immer zunimmt.

den Geist und ohne die Arbeit eines Künstlers. Das Universum zeigt mir ohne Zweifel noch etwas mehr als eine Uhr. Es muß also einer sein, der es gemacht hat.“³⁾

9. Manche Atheisten sagen nun, daß es eigentliche Zwecke in der Natur nicht gibt, sondern nur Scheinzwecke, die unsere Phantasie in die Dinge hineinträgt. Aber das sind Worte ohne Sinn. Zwecke, die nicht in den Dingen liegen, lassen sich denselben nicht andichten. So ist es völlig unnütz, einem Sessel anzudichten, er sei eine Taschenuhr, oder die Taschenuhr leiste den Dienst einer Elektrifiziermaschine. Eine ähnliche Zweckerdichtung erlaubte sich jener Schulmeister, der es für überaus zweckmäßig erklärte, daß die großen Flüsse gerade dorthin geleitet werden, wo große Städte liegen.

Die Zwecke dichten wir nicht in die Natur hinein, sondern lesen sie aus ihr heraus. Obschon es nie gelang und nie gelingt, einen Naturzweck in der Retorte chemisch darzustellen, ist dies kein Grund, Naturzwecke zu leugnen. Oder hat die Maschine keinen Zweck, weil ihre chemische Analyse kein teleologisches Element, sondern nur Eisen ergibt? Sind Zeitungen wirklich nur Druckerschwärze auf Papier? Ist die „Verklärung“ Raphaels nicht mehr als Farbe auf Leinwand? Chemisch, ja. Aber die chemische Betrachtung der Dinge ist unvollständig; das ganze Wesen der Dinge erfährt sie so wenig, als jemand das ganze Wesen einer Schiller'schen Ballade erfährt, wenn er bloß imstande ist, sie zu buchstabieren.

Als der Zoologe Ehrenberg nach einer Forschungsreise in Ägypten gefragt wurde, ob die alten Tempel des Pharaonenlandes einen erhabenen Eindruck auf ihn gemacht, antwortete er: davon sei ihm nichts erinnerlich, er habe darin nur nach Fledermäusen gesucht und um anderes sich nicht gekümmert.

J. G. Hamann schrieb 1759 an Kant: „Die Natur ist ein Buch, ein Brief, eine Fabel (im philosophischen Verstande) oder wie Sie sie nennen wollen. Gesezt wir kennen alle Buchstaben darin so gut wie möglich, wir können alle Wörter syllabieren und aussprechen, wir wissen sogar die Sprache, in der es geschrieben ist. — Ist das alles schon genug, ein Buch zu ver-

³⁾ Briefe an einen Zweifler. S. 32.

stehen, darüber zu urteilen, einen Charakter davon oder einen Auszug zu machen? Es gehört also mehr dazu als Physik, um die Natur auszulegen. Physik ist nichts als das ABC. Die Natur ist eine Äquation einer unbekannten Größe; ein hebräisch Wort, das mit bloßen Mitlauten geschrieben wird, zu dem der Verstand die Punkte setzen muß."

Es ist die Erbsünde aller Spezialisten, den Teil für das Ganze zu nehmen. Sie erblicken die Gegend nur aus einem Fenster des Erdgeschosses und behaupten dennoch, der Wächter auf dem Turme könne nicht mehr sehen als sie!

§ 2. Geist, Leben und Bewegung der Welt Dinge — Wegweiser zu Gott, dem unabhängigen Urbeweger.

1. Ein zweiter mächtiger Wegweiser zu Gott sind Geist, Leben und Bewegung der Welt Dinge.

Zunächst die Geistigkeit der Seele, hervorleuchtend aus der universalen Art ihrer Erkenntnis und der erhabenen Art ihres Wollens, die über Raum und Zeit sich erhebt. Die Männer des Unglaubens stehen bekümmert vor dieser „Zitadelle aller mystischen und theologischen Irrtümer, an deren Wällen alle Angriffe der bestgerüsteten Vernunft zu scheitern drohen“⁴⁾. Wir fragen die Philosophen des Unglaubens: Was ist das Bewußtsein, und wie entsteht die geistige Vorstellungswelt in einem körperlichen Wesen? Haeckel erwidert uns: das Bewußtsein ist ein neurologisches Problem, ein besonderer Fall vom kosmologischen Problem, ein physiologisches, ein gehirn-anatomisches Problem.

Und mit diesen griechischen Worten sollten wir uns bescheiden? Wissen wir nun, wie aus dem Menschengehirn, diesem kühlen, selbst gefühllosen Breiklumpen, die mächtige, unsichtbare Geist- und Gefühlswelt erblüht? Die Ilias, die Divina Comedia, Faust, Beethovens Sonaten, Napoleons Schlachtenpläne und Dr. Haeckels sämtliche Werke sind das Werk von bloßen Elementarzellen, von Atomen, die, wie Haeckel beteuert, kein Bewußtsein haben⁵⁾?

⁴⁾ Ernst Haeckel, Die Welträtsel. Gemeinverständliche Studien über Monistische Philosophie. Bonn 1900. S. 197.

⁵⁾ A. a. O. S. 206.

Er sagt uns, das Bewußtsein komme zustande durch eine gewisse Spiegelung in den Nervenzentren; der Seelenapparat sei ähnlich einem elektrischen Telegraphensystem; die Nerven seien die Leitungsdrähte, das Gehirn die Zentralstation, die Muskeln und Sinnesorgane die untergeordneten Lokalstationen⁶⁾. Aber was soll diese Spiegelung ohne Spiegel, diese telegraphische Zentrale ohne Telegraph? Auch nicht den einfachsten geistigen Akt kann uns Haeckel materialistisch erklären. Körperliche Bewegung erzeugt unwiederruflich nichts anderes als körperliche Bewegung. Wenn wir einmal sehen, daß Haeckel die abstrakten Ideen: Liebe, Gerechtigkeit, Ewigkeit usw. an einen Nagel aufhängt, dann wollen wir die Möglichkeit nicht mehr bestreiten, daß an Dornen Feigen wachsen, und daß das großartige Geistesleben der Menschen aus bewußtlosen Atomen quelle und an diesen hafte.

Haeckel erwidert: eine Seele habe man noch nie gesehen. — Aber was hat denn Haeckel vom Wesen der Elektrizität z. B. mehr gesehen, als deren Erscheinungen und Wirkungen? Warum will er also vom Wesen der Seele mehr sehen als ihre Wirkungen — Bewußtsein und Wollen? Existiert denn nichts, dessen Wesen ich nicht geschaut? Habe ich keinen Verstand, weil meine Katze denselben noch nie gesehen? Haeckel wird uns nächstens beweisen, daß ein anonymes Brief überhaupt keinen Verfasser habe, und daß genügende Ursache einer Depesche Apparat und Draht seien!

Die Art, wie die Seele erkennt und will, ist einerseits so universal und erhaben, anderseits doch so schatten- und mangelhaft, daß sie unwiderstehlich auf Gott hinweist. — Im gleichen Sinne redet das Leben der Welt Dinge.

Es ist sicher, daß es eine Zeit gab, da auf unserer Erde gar kein Leben existierte, damals nämlich, als die ganze Weltmasse ein feurig-flüssiger Ball war. Es ist noch viel sicherer, daß es heute auf der Welt Leben gibt. Leben ist in der Eiche, Leben ist im Löwen, Leben ist im Menschen. Auch weiß jedermann, daß zwischen einem Baum, einem Tier, einem Menschen, der lebt, und einem, der nicht lebt, ein gewaltiger Unterschied obwaltet. Wenn nun in der ganzen Welt nichts anderes sich fand

⁶⁾ A. a. O. S. 188.

als mechanische Kraft und plumper Stoff, wie kam dann der Wandel vom Leblosen zum Lebendigen? Durch die Urzeugung, antworten die Darwinisten. Die Urzeugung, sagen sie, besteht eben darin, daß ganz neue lebendige Dinge entstehen aus leblosen Dingen, ohne jeglichen Samen, ohne lebendigen Keim, wie z. B. der Regen aus purem Straßenstaub allerlei Tierlein zu erzeugen vermöge. Die Urzeugung ist die Brücke, welche den leblosen Stoff über alle logischen Abgründe hinweg zum Reich des Lebens führen soll.

2. Allein diese Brücke ist dem Darwinismus mitten in seinem Siegeszug von kühnen Mineuren gesprengt worden. Schon Alexander von Humboldt nannte die Urzeugung einen naturhistorischen Leichtsinns; Virchow bezeichnete sie als Hegerie und Teufelswerk; Pasteur und andere brachten endlich den exakten Erfahrungsbeweis, daß sie unmöglich ist. Die Naturwissenschaft anerkennt heute den Satz: alles Leben entsteht nur aus Leben, aus einem lebendigen Keim, aus einer lebendigen Zelle. Auch der Straßenstaub und der Regen, aus dem sich Tierlein bilden, enthält bereits verborgene Lebenskeime.

Sowenig unsere Telegraphenstangen je zu Orangenbäumen werden, sowenig unsere Toten durch irdische Kräfte aus den Gräbern sich erheben, sowenig gebiert der leblose Stoff auch nur die winzigste Bakterie. Wir lachen heute über die Gelehrten, die vor einigen Jahrhunderten in ihren Retorten Homunculi zu brauen suchten; aber was ist die Urzeugung, die spontane Generation anders als verkappte Alchimie? Wenn die Darwinisten meinen, wenigstens eine einfache Zelle sollte durch Urzeugung entstehen können, so erwidert ihnen ein launiger Naturforscher: „La cellule, c'est la bouteille à l'encre des naturalistes!“

Auf jeden Fall sieht die Biologie täglich mehr ein, daß auch die kleinste Zelle nicht etwas so „Einfaches“ ist. Schon das Aufgußtierchen, obgleich morphologisch einzellig, enthält eine stattliche Zahl ausgesprochener Organe: es hat zwei „Vakuolen“, die ähnlich pulsieren wie ein Herz, d. h. also zwei Herzkammern. Es hat Ader, einen Mund mit sehr komplizierter, oft lippenartiger Umgebung; es hat einen Schlund, einen After, Sinnesorgane; es hat endlich einen Verdauungsprozeß, sowie eine Art

der Sortpflanzung ähnlich wie die höhern Tiere. Kurz, auch das mikroskopisch kleine Tierchen enthält eine Welt sehr differenzierter Teile und wird recht uneigentlich „ganz einfach“ genannt.

Es wird daher auch bei den heutigen Naturwissenschaftlern mehr und mehr Axiom, daß die rein physikalisch-chemische Deutung des Lebens versagt und eine bloße Phrase ist. Stoff und Kraft sind nicht so sehr die Erzeuger, als vielmehr die ständigen Feinde des Lebens. Goethe sagt mit richtigem Blick: „Die Elemente sind als kolossale Gegner zu betrachten, mit denen wir ewig zu kämpfen haben.“

Der Amerikaner Edward Drinker Cope schrieb 1896: „Mit mehr Wahrscheinlichkeit können wir sagen, der Tod sei eine Folge des Lebens, als das Lebende sei ein Erzeugnis des Nichtlebens.“⁷⁾

Wenn also, wie Anschauung und Erfahrung tausendfach dartun, alle Naturkräfte Antagonisten des Lebens sind, wenn das Leben trotzdem die Elemente eigentlich bannt und sich dienstbar macht, wenn es seinen Bau und seine Gestalt gegen die feindlichen Kräfte des Stoffes in verzweifelterm Ringen behauptet, bis es endlich überwältigt wird und ihm die Todesstunde schlägt: ist es dann nicht ein sinnloser Gedanke, das Leben sei ein reines Produkt aus Kraft und Stoff? Die Lebensphänomene sind weit mehr als nur physikalisch-chemische Prozesse. Wir unterschreiben das Wort von Otto Weininger: „Mit der Chemie ist wahrhaftig nur den Extremen des Lebendigen beizukommen!“⁸⁾ Vor den Rätseln des Lebens steht der Chemiker wie vor einer algebräischen Gleichung, die er glatt gelöst bis auf eine Unbekannte, welche mit allen Retorten gar nicht wegzubringen ist.

3. Das Leben ist da; es ist nicht das Kind von Kraft und Stoff; woher also stammt der erste Lebenskeim? „Vielleicht“, antworten die Darwinisten, „flog der erste Lebenskeim aus dem Weltenraum auf unsere Erde.“ Und im Weltenraum, wie ist der erste Lebenskeim dort entstanden? Diese Frage mit all ihrem Ungemach für die Darwinisten kehrt immer wieder. Es fehlt nicht

7) Bei H. St. Chamberlain, Kant, 1905, S. 483.

8) Chamberlain, a. a. O.

an Darwinisten, die das Vollgewicht dieser Schwierigkeiten eingestehen, aber den Verfechtern des immateriellen Lebensprinzips (den sog. Vitalisten) doch entgegenhalten, das Lebensprinzip sei Mystik, und niemand könne sagen, was es sei; mit dem Lebensprinzip sei daher nichts erklärt.

Aber können die Darwinisten genau sagen, was Kraft, was Bewegung, was Materie sei? Niemals. Und doch wähnen sie, durch diese Dinge sei alles erklärt. Gewiß, was das Leben ist, können wir genau nicht sagen; aber wir können genau sagen, daß das Leben ist, daß es ein immaterielles Lebensprinzip geben muß, das aus leblosem Stoff ohne höheren Eingriff nicht entstanden sein kann. Damit ist, wenn nicht unserer Anschauung, doch unserm unabweislichen logischen Bedürfnis ein erstes Genügen geschehen.

Das Leben — eine tiefe Wunde des Darwinismus, ein gewaltiger Zeuge für das Dasein Gottes!

4. Um die Naturzwecke und auch das Leben rein mechanisch, ohne die Mitwirkung zwecktätiger Kräfte, ohne Eingriff einer überweltlichen Hand zu erklären, berufen sich die Darwinisten auf die Evolution, auf die Deszendenz, die Entwicklung aller Dinge, die in unermesslichen Zeiträumen, in kleinsten Übergängen und Abstufungen sich vollzogen habe vom leblosen Stoff zur lebendigen Zelle, von der lebendigen Urzelle (einer oder mehrerer) bis zum Palmenwalde, bis zum Gehirn eines Newton und Kant.

Die treibende Kraft dieser Entwicklung sei in allererster Linie die natürliche Selektion oder Zuchtwahl, die der „Kampf ums Dasein“, dieser allgewaltige Zuchtmeister, der „züchtende Gott“ mit der eisernen, blinden Hand des Zufalls leite und so durch „natürliche Auslese“ ohne Wissen und Absicht immer neue Formen hervorbringe, gerade wie der züchtende Mensch durch „künstliche Auslese“ mit bewußter Absicht handelnd neue Formen zu erzeugen vermag. Als sekundäre Aushilfen bei der Evolution werden bezeichnet die Anpassung, die Vererbung, die geschlechtliche Zuchtwahl.

5. Der Deszendenzgedanke ist keineswegs ein Eigengedanke Darwins, sondern erscheint bereits in der ältesten Menschheit. Er spiegelt sich im uralten Totemismus, der in religiöser Verehrung bestimmter Tiere bestand und auf dem Glauben beruhte,

zwischen Tier und Mensch bestände Blutsverwandtschaft. Bei den Ägyptern und Babyloniern finden wir den Glauben an die spontane Generation, der einer oberflächlichen Anschauung von jeher nahe lag.

Im 6. Jahrhundert vor Christus hören wir den griechischen Philosophen Anaximander den Genuß der Fische verbieten, „weil der Fisch dem Menschen zugleich Vater und Mutter ist“. Origenes, Augustin und die Scholastiker waren einer Entwicklung aller Dinge auseinander, unter Leitung der Schöpferhand, nicht abhold. Leibniz, Diderot, Herder und besonders Lamarck, Geoffron St. Hilaire und viele andere vertraten Evolutionshypothesen vor Ch. Darwin.

Eigen ist dem letztern nur das Eine, daß er der Evolutionstheorie weniger morsche Stützen gab als seine Vorläufer es vermocht hatten, nämlich in erster Linie das Selektionsprinzip, Kern und Stern des eigentlichen Darwinismus. Morsch freilich sind auch seine Stützen. Wir behaupten ein Zweifaches: erstens die Evolution aller Organismen auseinander ist in jeder ihrer Formen eine unerwiesene Hypothese; zweitens konnte auf keinen Fall eine Evolution stattfinden nach dem Schema Darwin-Haefel, d. h. im Zeichen des Zufalls.

6. Die Annahme, daß eine allgemeine Evolution aller Organismen stattgefunden, müßte, um für fest begründet gelten zu dürfen, in der Lage sein, auf unzählige Zwischenarten oder Übergangsformen zwischen den Stämmen hinzuweisen. Das ist nicht der Fall; die Paläontologie hat der Abstammungslehre bisher Siegel und Brief verweigert. Die gefundenen Formen, welche Zwischenarten ähneln (vielzähiges Pferd, Sumpfschnecke, Urgreif und andere), sind zunächst viel zu spärlich.

Zudem ist der Schluß, daß sie aus frühern Formen genetisch entstanden seien, ein bloßer Vernunftschluß, fußend auf der Hypothese der Evolution, die eben durch jene Beispiele gestützt werden sollte. Lügen daher die Zwischenformen auch in der unbedingt erforderlichen ungeheuern Anzahl vor, so wären sie so wenig ein Beweis für ein genetisches Auseinander aller Organismen, als die tadellos abgestufte Reihe der Krystalle folgern läßt, die höhere Krystallform sei die Tochter einer unteren Form.

Und was für die Abstammungslehre noch bedenklicher ist:

die älteste versteinerte Flora und Fauna zeigt bereits hochorganisierte Organismen, nicht aber jenen „einfachsten Organismus“, aus dem oder aus denen alle übrigen aufgeblüht wären. Diese Urmutter alles Lebendigen ist ein Phantasiegebilde⁹⁾.

7. Welch schwache Stütze endlich das biogenetische Grundgesetz für die Abstammungslehre bildet, beweist Haeckels verzweifelter Schritt, es auf gefälschte Embryonenbilder aufzubauen¹⁰⁾.

8. Übrigens — und das ist für uns hier die Hauptsache — angenommen, die Mannigfaltigkeit der Lebewesen wäre durch Evolution entstanden, so könnte es nie die Darwin-Haeckelsche Evolution gewesen sein. Der Kampf ums Dasein, Anpassung, Vererbung usw. sind freilich Tatsachen, die im Naturlauf eine große Rolle spielen, aber zu den Wundern, die man ihnen zuschreibt, unfähig sind, solange sie nur im Zeichen des Zufalls arbeiten. Der Gedanke, daß ohne weiteres, zufällig z. B. eine Eidechse zum Vogel wird, ein höheres Lebewesen aus einem tiefern, ein Plus von Leben aus einem Minus entstehe, ist schlechthin ein Ungedanke, gerade wie der andere, daß etwas aus nichts von selbst hervorgehe.

Man sagt, das Entstehen dieses Plus aus dem Minus werde begreiflich, wenn man annehme, der Evolutionsprozeß verlaufe durch viele Zwischenstufen. Als ob es für einen blinden Schützen leichter wäre, alle Nummern des Schwarz der Reihe nach und endlich das Zentrum glatt herauszuschießen, anstatt mit dem ersten Schuß sofort das Zentrum zu treffen! Sich in dieser Frage auf den Zufall berufen, heißt, sich gegen Tatsachen verblenden. Oder wird „eine zufällige Verschiebung von Gesteinsmassen je einen gotthischen Turm, das Geröll eines Bergstroms je eine korinthische Säule hervorbringen? Und doch ist jede Tanne ein kunstvolleres Bauwerk als der zierlich durchbrochene Turm, jeder Kornhalm ein wundervolleres Meisterstück als eine korinthische Säule, in der freien und doch gesetzmäßigen Harmonie ihrer Teile“¹¹⁾.

9. Die Evolution mit ihren Helfern: Kampf ums Dasein,

⁹⁾ Erdrückende Belege bei H. St. Chamberlain, Kant, 1905, S. 521 ff.

¹⁰⁾ Schweizerische Rundschau I, 166.

¹¹⁾ Mausebach, Weltgrund und Menschheitsziel, 1905, S. 18.

Anpassung, Vererbung kann also nicht die Mutter einer höhern Lebenssumme und Lebensvollkommenheit sein; denn sie läuft auf den Füßen des Zufalls und setzt in die Wirkung mehr als in die Ursache; sie würde über ihren eigenen Schatten springen und überhaupt nicht mehr Evolution sein, d. h. Auswicklung von dem, was bereits im Ding enthalten ist.

10. Um in der Evolution doch etwas mehr als Zufall zu haben, greifen die Darwinisten nach andern Aushilfen. In den Urlebewesen, sagen sie, war eine „inhärierende Veränderlichkeit“; dadurch wurde die Anpassung und natürliche Auslese möglich. Der Grund, warum diese Anpassung und natürliche Auslese tatsächlich in richtiger und aufsteigender Weise eintrat, sei zu suchen in irgendeinem „organbildenden Prinzip“, in einer Determinante“, oder in dem „Vorteil“, der aus der betreffenden Veränderung für den Organismus resultiere.

Damit hat man aber einfach den verpönten Zweckbegriff durch die Hintertüre wieder eingeschmuggelt. Mit Recht schreibt H. St. Chamberlain¹²⁾: „Das ist ungeheuer anthropomorphisch gedacht; der Vorteil als „Beweggrund“ — z. B. des Kaufmanns — ist uns wohl bekannt; doch der Vorteil als „Ursache der Anpassung“ (nicht etwa als „Folge“ der Anpassung, was allenfalls einen vernünftigen Sinn gäbe), ist ein haarsträubender Gedanke, der der Natur gegenüber als Totgeburt bezeichnet werden muß.“

Oder wenn diese Aushilfe nicht die Einschmuggelung des Zweckbegriffes ist, dann ist sie eine Lächerlichkeit. Als der Bachelierus Molières im *Malade imaginaire* gefragt wurde, warum Opium schlafen mache, gab er die unsterbliche Antwort: quia est in eo virtus dormitiva (weil es eine Einschläferungskraft enthält). Warum entstehen in einem Organismus neue Organe? Weil in ihm „ein organbildendes Prinzip“ ist!

11. Kant bezeichnete die evolutionistische Auffassung als „die gemeine, seichte Vorstellungsart“. Sie ist das insofern, als sie jede Frage nach dem „Warum“ in eine historische Frage umzuwandeln sucht, als sie nicht ein Wissen vom Sein, sondern vom Werden sucht und damit in jenen „ewigen Regressus“ verfällt, vor dem bereits die altindischen Weisen als vor dem Bankrott

¹²⁾ Kant, 1905, S. 513.

jedweder Erkenntnis eindringlich gewarnt haben¹³⁾. Wir sind daher vollberechtigt zum Schlusse: die Darwinistische Evolution ist außerstande, das Rätsel der Zweckmäßigkeit ohne zwecktätige Naturkräfte zu erklären.

12. Nehmen wir aber an — was nach dem Gesagten völlig ausgeschlossen ist —, daß Stoff und Bewegung allein genügen, um das reiche Verstandes- und Willensleben des Menschen zu erklären, um die Entstehung des Lebens, um die Zweckmäßigkeit der Dinge zu begründen; nehmen wir an, alles habe sich entwickelt aus Stoff und Kraft, aus irgendeiner Urzelle, so erhebt sich erst die wichtige Frage, die der Dichter also formuliert:

Ihr deduziert uns frisch und frei,
Wie jeglich Ding geworden sei;
Auch demonstriert ihr klug und klar,
Daß die Urzelle von Anfang war:
Indes wie diese zustande gekommen,
Hab' ich von euch noch nicht vernommen.

Das heißt: unsere Frage lautet: woher die Bewegung? woher der Urstoff?

13. Zunächst: woher die Bewegung? In der Schöpfung ist Bewegung aller Art: organische, chemische, mechanische. Es bewegt sich der Stein, der fällt; die Erde, die um die Sonne kreist; es bewegt sich das Eis, welches schmilzt, der Baum, der niederbrennt oder in die Höhe wächst. Wir fassen hier die mechanische Bewegung ins Auge, wie sie im fallenden Stein, im kreisenden Gestirn sich kundgibt und jedem einzelnen Atom zugeschrieben wird. Woher nun diese Bewegung, die im ganzen Universum da ist und zwar in einer riesigen Anzahl von Pferdekraften? Ist diese mechanische Bewegung das notwendige Ergebnis der körperlichen Eigenschaften? Oder ist die Bewegung selber eine wesentliche Eigenschaft der Körper? Die Naturwissenschaft muß antworten und antwortet mit einem entschiedenen, vollwichtigen: Nein!

Wenn ein Gesetz der Naturwissenschaft unerschütterlich feststeht, so ist es das Gesetz der Beharrung; das will sagen: der Stoff ist von sich aus völlig indifferent, gleichgültig für die

¹³⁾ H. J. Chamberlain, a. a. O., S. 500.

Ruhe oder für die Bewegung. Empfängt er also keinen Anstoß von außen, so bleibt er ruhig, unbewegt für immer. Die Kugel auf dem Billardtisch bleibt immer ruhig liegen, wenn sie nicht fortgestoßen wird; rollt sie aber einmal durch den empfangenen Stoß, so wird sie immer rollen, sofern sie durch Reibung oder sonst nicht aufgehalten wird. So wenig eine Kanonenkugel ihre Flug- und Durchschlagkraft aus sich selbst hat, so wenig wird ein Atom sich bewegen ohne äußern Anstoß.

Also nochmals: woher die Bewegung, die im Stoffe nun einmal vorhanden ist? Die Darwinisten fühlen den Druck dieser Frage wohl und suchen nun in ihrer Verlegenheit Deckung hinter zwei großen Worten: Gravitationsgesetz! Ewigkeit!

14. Allein diese zwei Punkte sind durchaus ungeeignet, den Anfang der Bewegung zu erklären. Das Gravitationsgesetz lautet: zwei bewegte Körper ziehen sich an im Verhältnis ihrer Masse und im umgekehrten Quadrate ihrer Entfernung. Der Entdecker dieses allgemeinsten aller Naturgesetze, Newton, verneinte es ausdrücklich, daß dadurch der Anfang der Bewegung erklärt werden könne. Und mit Recht. Denn das Gravitationsgesetz gilt nur von Körpern, die bereits und zugleich in Bewegung sind. Wenn daher dieses herrliche Gesetz uns zeigt, wie die Weltkörper, nachdem sie einmal bewegt sind, durch gegenseitige Anziehung sich in Schwung und Schweben erhalten, so bleibt es anderseits stumm auf die Frage: Woher die erste Bewegung?

15. Die erste Bewegung? Es hat, erwidern die Darwinisten, gar keine erste Bewegung gegeben. Alle Dinge sind getauft am Borne der Ewigkeit; auch die Bewegung ist von Ewigkeit; ein Atom bewegt das andere in stetem Kreislauf von Ewigkeit. — Diese Antwort ist keine Lösung, nur eine Verschleierung der Frage. Man schiebt die Frage nach dem Ursprung zurück ins Dunkel der Ewigkeit und tut, als wäre sie erledigt.

Niemand, der einigermaßen zu denken versteht, läßt durch einen solchen Kunstgriff sich täuschen. Wir wollen nicht geltend machen, daß angesehenste Mathematiker behaupten, eine ewige Bewegung, eben weil Bewegung, sei gerade so unmöglich wie eine unendliche Zahl; es liege im Begriff der Bewegung selbst, daß sie einen Anfang habe. Der entscheidende Punkt liegt hier:

Wie kam die Bewegung in den unendlichen Kreis der Atome und Körper hinein?

Denn ob ein Atom, ob Milliarden Atome, ob ein unendlicher Kreis von Atomen, sie alle haben von sich aus nur die Möglichkeit zur Bewegung: wie kamen sie zur tatsächlichen Bewegung? Durch Multiplikation der Atomzahl ins Unendliche? Ein ungereimter Gedanke! Jeder einzelne Mensch hat keine Flügel; wird der Einzelne Flügel bekommen dadurch, daß sich ihm eine Milliarde, unendlich viele flügellose Genossen zugesellen? Da ist ein Mann ohne einen Rappen in der Tasche, arm wie eine Kirchenmaus. Wenn man nun zwei solcher Kirchenmäuse zusammenstellt, werden sie deshalb gleich einen Taler in der Tasche haben? Und stellt man Millionen, unendlich viele solcher Kirchenmäuse zusammen, wird dann der einzelne deshalb Geld in der Tasche haben? Addiere man Null zu Null in unendlicher Reihe, alles ist und bleibt Null. Mit andern Worten: da das einzelne Atom aus sich keine Bewegung hat, so hat auch ein unendlicher Kreis von Atomen keine Bewegung aus sich, muß sie also von einem andern empfangen haben, gleichviel ob von Ewigkeit oder nicht von Ewigkeit her.

16. Daran wird nämlich nichts geändert durch die Annahme, daß dieser unendliche Kreis von Ewigkeit her existiere und in Bewegung sei. Hat der Stoff die Bewegung heute nicht aus sich selbst, dann auch gestern, auch vorgestern, auch im Dunkel der Ewigkeit nicht.

Eine ruhende Billard- oder Kanonenkugel, möchte sie auch ewig warten, kommt nie von sich aus in Bewegung. Wer anders denkt, erinnert uns an den Mann, der ein Faß Seewasser in den Keller bringt und meint, mit der Zeit würde daraus echter Veltliner; oder meint, mit der Zeit würden Schulden von selbst zu Vermögen; oder meint, mit der Zeit würde ein Dreieck zu einem Viereck. Als eine Marktfrau ihre Zuckerstengel für sechs Rappen kaufte und für fünf Rappen verkaufte, wurde ihr bemerkt, das führe zu Schaden. „Nicht im geringsten,“ meinte sie, „der große Umsatz bringt schließlich doch Gewinn!“

17. Das ist echte Darwinistenlogik. Der Frage: woher die Bewegung? wollen sie entrinnen, indem sie einen unendlichen Kreis von bewegten Körpern annehmen und diese Bewegung zu-

rückdatieren in die Ewigkeit. Aber vor der Logik gibt es kein Entrinnen. Wir verfolgen sie bis in die fernste Ewigkeit und präsentieren ihnen den Wechsel: woher die Bewegung? Dieser Wechsel muß eingelöst werden und kann nie und nimmer eingelöst werden ohne die Annahme eines ersten Bewegers, der die Bewegung nicht anderswoher, von außen empfing, sondern kraft seines Wesens aus sich selbst besitzt, der außer und über der Reihe aller anderswoher bewegten Dinge thront und diesen die hinreichende Ursache ihrer Bewegung zu sein vermag.

§ 3. Die Zufälligkeit der Welt Dinge — ein Wegweiser zu Gott, dem Urnotwendigen.

1. Wir schreiten zu einem weitem Beweis. Die Welt Dinge haben nicht nur ihre Bewegung anderswoher empfangen, sondern auch ihr Dasein.

Es gibt Welt Dinge, die den Keim des Zerfalles und Todes in sich tragen. Es zerfallen Sterne, es welkt die Eiche, es verendet der Löwe, und die Menschen alle trägt man auf den Friedhof. Aus der großen Symphonie des Daseins, aus allem Sonnenschein, aus aller Blütenpracht, aus allem Erdenglück klingt immer wieder der tragische Ton vom Werden und Vergehen, vom Aufgang und Untergang, von Geburt und Tod!

2. Nun können aber Dinge, die zerfallen, welken und sterben, das Dasein nicht in ihrem Wesensbegriff enthalten; sonst könnte das Dasein nie von ihnen scheiden. Also ist das Dasein dieser Welt Dinge nicht notwendig, sondern zufällig.

3. Wird man einwenden: „nur die Zusammensetzung der zerstörbaren Welt Dinge zerfalle, nicht aber deren Atome; es gebe unzerstörbare Atome und unzerstörbare Geister“? Gut; aber auch diese, wie wir annehmen wollen, unzerstörbaren Dinge müssen einen hinreichenden Grund für ihr Dasein haben, der entweder in ihrem Wesen oder außerhalb desselben liegt.

Nun liegt aber der hinreichende Grund für die Existenz der Stoffatome nicht im Wesen der Atome selbst; denn der Stoff verhält sich seinem Wesen, seinem Begriffe nach durchaus indifferent zum Existieren oder Nichtexistieren; denn jeder Körper, jedes Atom, ja den ganzen Weltstoff kann ich mir als nicht

existierend denken, ohne den geringsten Widerspruch gegen den Begriff, das Wesen des Stoffes zu begehen. Ein Beispiel: daß ein Dreieck ohne drei Seiten und drei Winkel existiere, ist nicht denkbar, denn es verstieße gegen das Wesen, den Begriff eines Dreiecks. Wohl aber ist es denkbar, daß überhaupt gar kein Dreieck existiere; denn die tatsächliche Existenz gehört nicht zur Idee, zum Begriff, zum Wesen des Dreiecks.

4. Wenn also die Existenz nicht zum Wesen der Stoffatome gehört, so existiert der Stoff nicht notwendig, sondern zufällig, d. h. er könnte von sich aus gerade so gut nicht existieren, er trägt den Grund seines faktischen Daseins nicht im eigenen Schoß. Es muß also der hinreichende Grund für die Existenz des Stoffes in einem Dinge liegen, das außerhalb des Stoffes existiert. In bezug auf dieses stellen wir von neuem die Frage: hat es das Dasein aus sich selbst, kraft seines Wesens? Wenn ja, dann haben wir das absolut notwendige Wesen gefunden, das nicht zufällig (kontingent) existiert, und das daher für alle andern, zufälligen Existenzen der hinreichende Grund sein kann und muß.

Wenn nein, so erhebt sich die Frage von neuem: woher hat es sein Dasein? Es würde nun nichts helfen, immer zu wiederholen: „Von einem andern, rückwärts in unendlicher Reihe“. Denn auch eine unendliche Reihe zufälliger Dinge trägt den hinreichenden Grund ihres Daseins nicht in sich selbst; auch eine unendliche Reihe von zufälligen Welt dingen ist nicht durch sich selbst aus dem Schoß des Nichts emporgetaucht; es gilt hier die gleiche Erwägung, wie wir sie über die unendliche Reihe bewegter Dinge gemacht.

Also muß außer und über der Reihe der zufälligen Dinge, gleichviel ob sie den Keim der Zerstörung in sich selbst haben (die Atome) oder nicht (die Geister), eines sich finden, das absolut, kraft seines Wesens notwendig ist und das Dasein von keinem andern empfangen hat: Gott, der absolut Notwendige!

5. Die Kontingen z, die Zufälligkeit der Welt dinge haftet wie ein Muttermal, wie ein Todes schatten an allen innerweltlichen Dingen; diese Kontingen z ist und bleibt der Kirchhof für jede Weltanschauung, die ein außerweltliches, absolut notwendiges Wesen leugnet.

§ 4. Die abgestufte Vollkommenheit der Weltdinge — ein Wegweiser zu Gott, dem Urvollkommenen.

1. Endlich fließt ein Gottesbeweis aus den Vollkommenheitsgraden der Dinge.

In der Vollkommenheit der Weltdinge gibt es offenkundig eine stufenweise Gliederung, ein Mehr und Minder. Dieses Mehr und Minder bezieht sich nicht auf die Artwesenheit des Dinges; denn besehen auf seine Artwesenheit, ist jeder Kreis als Kreis, jedes Pferd als Pferd, jeder Mensch als Mensch allen andern gleich. Der Äquator ist nicht mehr Kreis als der Polarkreis, Bucephalus nicht mehr Pferd als die Rosinante, Goliath nicht mehr Mensch als Sächäus. Man besitzt die Artwesenheit eines Dinges oder man besitzt sie nicht; ein Mehr oder Minder gibt es auf dieser Linie nicht.

Ein Mehr und Minder gibt es hingegen in bezug auf akzidentelle Vollkommenheit innerhalb der nämlichen Artwesenheit; so gibt es Kreise, Pferde, Menschen, die an Größe, an Kräften, an Begabung ein Mehr oder Minder aufweisen. Aber von dieser Verschiedenheit akzidenteller Vollkommenheiten ist hier nicht die Rede.

Die höchsten, allgemeinsten, transzendenten Stufen der Vollkommenheit haben wir hier allein im Auge, z. B. Sein, Leben, Erkenntnis usw.; diese Vollkommenheiten eignen den Weltdingen in den verschiedensten Graden; denn im Menschen ist zweifellos eine höhere Seinsfülle als im Stein, eine reichere Lebensfülle als in der Alge, eine tiefere Erkenntniskraft als im Wurm.

2. Was nun aber jene obersten, allgemeinsten, transzendenten Seinsstufen nicht in deren ganzem Begriffsumfange, sondern in verkürztem Maße besitzt, hat diese seine Vollkommenheitsstufe nicht aus sich selbst, sondern anderswoher empfangen. Denn jedes Ding, das aus seiner eigenen Vollkommenheit heraus existiert, umfaßt dieselbe nach der Totalität ihrer Begriffsmöglichkeit; das Sein, das Leben, die Weisheit usw., würden, falls sie kraft ihrer eigenen Natur existierten, diese Vollkommenheit in ihrer Totalität besitzen. Alles Beschränkte, Verkürzte, Un-

vollkommene ist ein Abgeleitetes, nicht ein Erstes, Unmittelbares, Ursprüngliches.

3. Abgeleitet von wem? Entweder von einem, das die Fülle jener obersten Seinstufen in ihrer ganzen Begriffsweite enthielte, und das wäre das allvollkommene, allgenugsame Wesen, die Totalität aller Vollkommenheit durch sich allein besitzend, d. h. es wäre Gott. Oder abgeleitet von einem, das seinerseits die obersten Seinstufen auch nur in beschränktem Maße besäße, also ebenfalls abgeleitet wäre. Diesen Ableitungsprozeß unendlichmal wiederholt oder in die Ewigkeit zurück verlängert denken, brächte keine Lösung; denn auch eine endlose und ewig dauernde Reihe von abgeleiteten Stückwerken böte keinen hinreichenden Grund für deren Dasein.

4. Also sind alle Strahlen der Vollkommenheit, alle Ströme des Seins, die durch das Weltall fluten, ausgegangen von einer Ursonne, von einem unermesslichen Ozean des Seins, wo alle möglichen Grade des Seins und damit alle möglichen Grade der Vollkommenheit ohne Schatten und Mangel vereinigt sind.

5. Eine Reihe anderer Gottesbeweise ließe sich entwickeln: der entropologische, ideologische, noëtische, sittliche, eudämonologische, historische Gottesbeweis. Es möge aber an den vorgelegten genug sein, die einen Urheber des Lebens, der Weltordnung, der Bewegung, der zufälligen Dinge und aller existierenden Seinsvollkommenheiten erweisen.

Haben wir, auf dem Boden der Erfahrung fußend, mit Hilfe des Kausalitätsprinzips das Dasein eines solchen Urwesens dargestellt, so ergibt sich von selbst der zweite Schritt: dieses Urwesen, das sein Dasein nicht von einem andern empfing, muß kraft seines eigenen Wesens existieren und insofgedessen die Seinsfülle in ihrer ganzen Begriffsweite, ohne Schatten und Schranke in unendlicher Vollkommenheit besitzen. Ein solches Urwesen nennen wir Gott.

Damit ist die erste Station der Gottesbeweise erreicht: das Dasein eines unendlich vollkommenen Gottes. Später gelangen wir auch zur zweiten Station: zur Persönlichkeit Gottes. Zuvor müssen wir aber die erste Station gegen feindliche Überfälle schützen.

2. Kapitel.

Kants Sturmlauf gegen die Gottesbeweise.

1. Kant wählte, die Gottesidee sei nur ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspringe; es sei eine transzendente Subreption, diese rein regulative, formale Bedingung systematischen und einheitlichen Denkens in ein konstitutives Prinzip zu verwandeln und die Gottesidee als materiale, wirkliche Bedingung des Daseins zu hypostasieren¹⁾.

2. Diese Anschauung war die geistige Frucht seiner „Kritik der reinen Vernunft“; durch sie gestärkt wagte er den Sturmlauf gegen die hergebrachten Gottesbeweise, um sie zu zermalmen. Sein Sturmlauf ist endgültig mißglückt. Kant täuscht hier nur jene, die seine festen Behauptungen für Beweise nehmen, das dialektische Turnier seiner Syllogismen bestaunen und dabei übersehen, daß seine Waffen vom Stahl nichts haben als den Schein. — Hören und prüfen wir seine Einwürfe gegen die Gottesbeweise. Kant schreibt:

„Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind, daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen; folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zugrunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle synthetische Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntnis eines höchsten Wesens aber wird ein transzendenter Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist.“²⁾

„Ich werde dartun: daß die Vernunft auf dem einen Wege (dem empirischen) so wenig als auf dem anderen (dem transzendentalen) etwas ausrichte, und daß sie vergeblich ihre Flügel

¹⁾ Kritik d. r. V. 2. Auflage, a. a. O. 3, S. 412.

²⁾ A. a. O. 3, S. 423.

ausspanne, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinauszukommen.“³⁾

So gipfelt die Kritik der reinen Vernunft im Prozeß gegen die transzendenten Versuche der spekulativen Vernunft, gegen die Annahme unserer Erkenntnis, vom Diesseits ins Jenseits eine Brücke bauen, einen Durchbruch finden zu können. „Es war ratsam, gleichsam die Akten dieses Prozesses ausführlich abzufassen und sie im Archive der menschlichen Vernunft zur Verhütung künftiger Irrungen ähnlicher Art niederzulegen.“⁴⁾

3. Alle Einwürfe Kants gegen die Gottesbeweise fußen auf seiner verkehrten Ansicht vom Kausalitätsgesetz, dem er nur auf dem Felde der Erscheinung oder Erfahrung, nicht aber auf dem Felde der Dinge an sich Geltung zugesteht. „Soll das empirisch gültige Gesetz der Kausalität zu dem Irrwesen führen, so müßte dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mitgehören; alsdann wäre es aber wie alle Erscheinungen selbst wiederum bedingt. Erlaubte man aber auch den Sprung über die Grenze der Erfahrung hinaus vermittelt des dynamischen Gesetzes der Beziehung der Wirkungen auf ihre Ursachen: welchen Begriff kann uns dieses Verfahren verschaffen? Bei weitem keinen Begriff von einem höchsten Wesen, weil uns Erfahrung niemals die größte aller möglichen Wirkungen (als welche das Zeugnis von ihrer Ursache ablegen soll) darreicht. Soll es uns erlaubt sein, bloß, um in unserer Vernunft nichts Leeres übrig zu lassen, diesen Mangel der völligen Bestimmung durch eine bloße Idee der höchsten Vollkommenheit und ursprünglichen Notwendigkeit auszufüllen: so kann dieses zwar aus Gunst eingeräumt, aber nicht aus dem Rechte eines unwiderstehlichen Beweises gefordert werden.“⁵⁾

„Man kann sich doch nicht weigern, der Aufforderung Genüge zu tun, wenn ich verlange, man solle sich wenigstens darüber rechtfertigen, wie und vermittelt welcher Erleuchtung man sich denn getraue, alle mögliche Erfahrung durch die Macht bloßer Ideen zu überfliegen.“⁶⁾

4. Nun, wir sind dieser Aufforderung Kants nachgekommen;

³⁾ A. a. O. 3, S. 396.

⁵⁾ A. a. O. 3, S. 423.

⁴⁾ Kant, a. a. O. 3, S. 461.

⁶⁾ A. a. O. 3, S. 424.

wir haben gezeigt, daß die Allgemeinbegriffe, daß auch der Kausalitätsbegriff objektive Gültigkeit besitzt, daß er nicht bloß zur Verknüpfung empirischer Erscheinungen, sondern auch der Dinge an sich schädlich ist, daß er also nicht bloß zu immanentem, sondern auch zu transzendtem Gebrauch sich eignet.

5. Im einzelnen richtet sich Kant gegen den sog. ontologischen Gottesbeweis und widerlegt ihn. Er tut damit nur, was unzählige Scholastiker vor ihm getan; er rennt damit offene Türen ein. Wir haben den ontologischen Gottesbeweis nicht einmal erwähnt, geschweige denn verwendet; denn er ist im Grunde nichts als ein Spiel mit leeren Begriffen und Möglichkeiten.

Im übrigen wendet Kant die Waffe seiner Kritik nur gegen zwei Gottesbeweise: gegen den kosmologischen und gegen den physikotheologischen.

6. Unter kosmologischem Gottesbeweis versteht Kant denjenigen, der aus der Zufälligkeit der Welt Dinge auf ein absolut notwendiges und allvollkommenes Urwesen schließt. In diesem kosmologischen Argument, meint Kant, habe die spekulative Vernunft alle ihre dialektische Kunst aufgeboten, um den größtmöglichen transzendenten Schein zustande zu bringen⁷⁾.

Kant wirft dieser Schlußart vor, daß sie zwar von der Erfahrung ausgehe; aber an Hand der Erfahrung tue sie nur einen einzigen Schritt, nämlich bis zum Dasein eines absolut (unbedingt) notwendigen Wesens. Dann aber nehme die Vernunft vom empirischen Beweisgrund Abschied und forsche hinter lauter Begriffen, was für Eigenschaften ein absolut notwendiges Wesen haben müsse, und komme zu dem Schluß: das absolut notwendige Wesen müsse das allerrealste (vollkommenste) Wesen sein⁸⁾.

Wir antworten: Indem die Vernunft schließt: das absolut notwendige Wesen ist das allerrealste Wesen, forscht sie nicht hinter lauter Begriffen, die in der Luft hängen, sondern fußt dabei auf dem Felsengrund des absolut notwendigen Wesens, dessen Dasein sie aus der Erfahrung mit Hilfe des Kausalitätsprinzips bewiesen hat.

7. „Aber ich kann doch“, sagt Kant, „den Satz auch umkehren und sagen: Das allerrealste Wesen ist das absolut notwendige

7) A. a. O. 3, S. 405.

8) A. a. O. 3, S. 405 ff.

Wesen. Diese Schlußart sei aber nichts anderes als das verrufene ontologische Argument, das mit lauter Begriffen spiele; also sei das kosmologische Argument verunglückt.“⁹⁾

Wir antworten: Der Satz: „das absolut notwendige Wesen ist das allerrealste Wesen“, ist freilich umkehrbar, so daß ich sagen kann: „das allerrealste Wesen ist das absolut notwendige Wesen“; denn die beiden Begriffe decken sich. Aber daraus folgt nicht, daß hier mit lauter Begriffen hantiert werde, die, just wie beim ontologischen Argument, in der Luft hängen, weil in unserer Schlußart zuerst das Dasein des absolut notwendigen Wesens vom festen Grunde der Erfahrung aus bewiesen wird. Unser Gottesbeweis aus der Zufälligkeit der Welt Dinge steht auf festem Boden; der ontologische Gottesbeweis ist ein Spiel mit Begriffen, das in der Luft hängt. Das hätte Kant sehen dürfen.

8. Kant meint weiter: daß im kosmologischen Argument sich ein ganzes Nest von dialektischen Annahmen verborgen halte, welches die transzendente Kritik leicht entdecken und zerstören könne. Kant zählt vier solcher „Annahmen“ auf¹⁰⁾. Hören wir:

Vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen sei nicht zulässig; denn der Grundsatz der Kausalität gelte nur in der Sinnenwelt; hier aber sollte er gerade dazu dienen, um über die Sinnenwelt hinauszukommen. — Wir antworten: das Kausalitätsprinzip hat objektive und transzendente Geltung.

9. Aus der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe auf eine erste Ursache zu schließen, sei verwerflich. Wir antworten: Kant unterschiebt. Ob eine unendliche Reihe von Welt Dingen möglich sei oder nicht, lassen wir dahingestellt; wir fordern bloß außer und über dem Kreis der zufälligen Welt Dinge ein absolut notwendiges Urwesen als hinreichenden Grund für jene.

10. Es werde die logische Möglichkeit des allerrealsten Wesens mit der transzendentalen Möglichkeit desselben verwechselt, die nur durch die Erfahrung zu gewinnen sei. Wir antworten: sie kann aus der Erfahrung durch das Kausalitätsprinzip erschlossen werden.

11. Die Selbstbefriedigung der Vernunft, nachdem sie zu einem unbedingt notwendigen Wesen emporgestiegen, sei falsch. — Wir wußten nicht warum. Die Reihe der zufälligen, bedingten

⁹⁾ A. a. O. 3, S. 408.

¹⁰⁾ A. a. O. 3, S. 407.

Weltwesen ist für die Vernunft eine sichere Leiter, um zum Unbedingten, absolut Notwendigen aufzusteigen. Das ist kein logischer Schleichweg, auf dem die Vernunft zu zittern hätte.

12. Endlich ist es leere Deklamation, wenn Kant schreibt¹¹⁾: „Die unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Träger aller Dinge so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauderhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüt; denn sie mißt nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht. Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, daß ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit, außer mir ist nichts ohne das, was bloß durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste schwebt ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne das mindeste Hindernis verschwinden zu lassen.“

13. Vor dem physikotheologischen Beweis macht Kant zuerst eine Verbeugung: „Dieser Beweis verdient jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er ist der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, sowie er selbst von diesem sein Dasein hat und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zweck und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besonderen Einheit, deren Prinzip außer der Natur ist... Es würde daher nicht allein trostlos, sondern auch ganz umsonst sein, dem Ansehen dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen immer wachsende, obzwar nur empirische Beweisgründe unablässig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler, abgezogener Spekulation so niedergedrückt werden, daß sie nicht aus jeder grüblerischen Unentschlossenheit, gleich als aus einem Traume, durch einen Blick, den sie auf die Wunder der Natur und der Majestät des Weltbaues wirft, gerissen werden sollte, um

¹¹⁾ A. a. O. 3, S. 409.

sich von Größe zu Größe bis zur allerhöchsten, vom Bedingten zur Bedingung bis zum obersten und unbedingten Urheber zu erheben.“¹²⁾

14. Aber sofort bestreitet er dieser Beweisart den Anspruch „auf apodiktische Gewißheit und auf einen gar keiner Gunst oder fremden Unterstützung bedürftigen Beifall... und es kann der guten Sache keineswegs schaden, die dogmatische Sprache eines hohnsprechenden Vernünftlers auf den Ton der Mäßigung und Bescheidenheit eines zur Beruhigung hinreichenden, obgleich eben nicht unbedingte Unterwerfung gebietenden Glaubens herabzustimmen. Ich behaupte also, daß der physikotheologische Beweis das Dasein eines höchsten Wesens niemals allein dartun könne.“¹³⁾

15. Worauf stützt Kant diese Behauptung? Der physikotheologische Beweis, sagt er, erschließe bloß einen Weltbaumeister oder Weltordner, nicht aber einen Weltgeschöpfer. Und nicht einmal einen unendlich vollkommenen Weltbaumeister, sondern nur einen, der jenes, obschon große, doch beschränkte Maß von Weisheit besitzen müsse, das als Ursache der Weltordnung genüge.

Wir antworten: all das ist richtig. Damit hat uns aber der physikotheologische Beweis schon sehr viel geboten —, eine Basis, von der aus wir durch weitere Schritte zeigen, daß dieser weise Weltbaumeister seine Weisheit entweder von sich selbst hat — und dann ist er Gott, das allerrealste Wesen; oder daß er sie von einem anderen hat, und dann steigen wir aufwärts, bis wir endlich in der allvollkommenen Urweisheit als der letzten hinreichenden Ursache der Weltordnung unsere logische Ruhe finden. Will uns Kant vorwerfen, daß wir damit in die kosmologische Schlußart zurückmünden? Täten wir das, so wäre es keine dialektische Annahme; denn der kosmologische Beweis besteht zu recht. Aber der kosmologische Beweis und der Beweis aus der Zweckmäßigkeit sind verschieden; nur ein Stück weit gehen sie zusammen, nämlich soweit sie beide das Element der Kontingenz verwerten. In der Endstation sind sie gänzlich verschieden: der kosmologische Beweis erschließt Gott als den absolut Notwendigen, der physikotheologische als die allvollkommene Urweisheit.

¹²⁾ A. a. O. 3, S. 415.

¹³⁾ A. a. O. 3, S. 416.

3. Kapitel.

Die „Als ob“-Philosophie, oder: Der Kantische Gott ist nur ein Scheingott.

1. Kant verneinte, daß das Auge unserer Vernunftserkenntnis, ob es nun in der Außenwelt oder in der Innenwelt der Seele forsche, das Dasein Gottes finden könne. Obschon er wähnte, mit dieser Proklamation des Agnostizismus der Welt ein unschätzbares Vermächtnis zu hinterlassen, fühlte er sich doch gedrängt, den Menschen einen anderen Weg zu Gott zu eröffnen: den Weg der praktischen Vernunft.

2. In der Menschenseele, so sagt er, strahle als eine von selbst einleuchtende Tatsache das Moralgesetz, jene ehrwürdige Stimme, die nie und nirgends zum Schweigen gebracht werden kann, die mir und allen Menschen kategorisch befiehlt: Erfülle deine Pflicht! „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Beide darf ich nicht als in Dunkelheit verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise suchen oder bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz.“¹⁾

3. Dieses Gesetz, fährt Kant fort, ist mir nicht von außen auferlegt worden, sondern quillt aus dem Innersten meiner Persönlichkeit — ist also nicht heteronom, sondern autonom. Beweggrund, diesem Gesetze Folge zu leisten, darf weder Neigung, noch Interesse, sondern einzig die Majestät des Gesetzes, der Pflicht sein.

„Pflicht, du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichlung bei sich führt, in dir fassst, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohst, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem

¹⁾ Kritik der praktischen Vernunft W. W. (Berlin 1908) 5, S. 162.

alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegen wirken: welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen, die unnachlässliche Bedingung desjenigen Wertes ist, den sich Menschen allein selbst geben können?²⁾

4. Kant nennt das Pflichtgesetz „kategorischer Imperativ“ und gibt ihm folgende Fassung: „Handle so, daß die Maxime deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“ Der höchste moralische Endzweck des Pflichtgesetzes sei die Bewirkung des höchsten Gutes in der Welt: es ist Pflicht, den Sieg des Guten in uns und in der Gesamtheit nach unserem größten Vermögen herbeizuführen. Daher muß dies doch auch möglich sein; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusehen, was zur objektiven Möglichkeit jenes Endzweckes notwendig ist. Die Voraussetzung sei so notwendig, als das Pflichtgesetz selbst, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig sei³⁾.

5. Die unvermeidlichen Voraussetzungen des moralischen Gesetzes nennt Kant Postulate der reinen praktischen Vernunft, „worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem a priori geltenden praktischen Gesetz unzertrennlich anhängt.“⁴⁾ Solcher Postulate gibt es nach Kant drei: „Freiheit des Willens, Unsterblichkeit, Dasein Gottes“, — die bekannten drei „Worte des Glaubens“, die Schiller poetisch verherrlicht hat.

Nachdem also Kant durch seine Kritik der reinen Vernunft, der Vernunftserkenntnis, dem Syllogismus den Weg zu Gott verschüttet, glaubt er im kategorischen Imperativ die Grundsäule gefunden zu haben, um seinen Jenseitsglauben darauf zu bauen. So gibt sich Kant, nachdem er die üblichen Gottesbeweise angeblich „zermalmt“, als Retter des Gottesbeweises aus. Und viele vermochte er durch dieses Vorgehen in der Tat zu verblenden, als habe er den ewig gültigen Gottesbeweis erbracht. Sie merkten nicht, daß Kants neuer Weg zu Gott ein Irrweg ist —,

²⁾ Kritik d. pr. V. 5, S. 86.

³⁾ Kritik d. pr. V. 5, S. 143.

⁴⁾ Kritik d. pr. V. 5, S. 122.

und daß das Ziel seines neuen Weges weiter nichts bedeutet als ein Nebelgebilde.

6. Es erhebt sich nämlich die Frage: Hält Kant das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele für wirklich oder nicht? Sind diese beiden Größen für ihn bloß immanent oder transzendent? Ist der Kantische Gott eine reale Größe, oder bloß der „Gott, der mir im Busen gebeut“? Ist die Kantische Unsterblichkeit nur eine unentbehrliche Vernunftidee, oder eine tatsächlich endlose Fortdauer der Seele? Kant selbst gab Anlaß genug, diese Frage nicht nur aufzuwerfen⁵⁾, sondern auch sie negativ zu entscheiden.

7. Ich teile die Ansicht derer, die sagen: Kant habe mit seinem sogenannten Argument nur dies Eine und kein Jota mehr bewiesen und beweisen wollen: der Mensch habe in der Moral sich so zu benehmen, **als ob** es eine Unsterblichkeit und einen wahren Gott gäbe. Der Gott Kants ist von meinem eigenen Ich substantiell nicht verschieden; Gott und Unsterblichkeit sind für Kant nur unentbehrliche praktische Vernunftideen, die dem Menschen moralische Aufgaben stellen. Gelingt es uns, diesen Nachweis für den Gottesbegriff zu erbringen, so ist er für den Unsterblichkeitsbegriff miterbracht.

8. Bei dieser Beweisführung beziehen wir uns zum Teil auf die „Lezten Gedanken“ von Kant. Als nämlich der Königsberger Philosoph seinen Lebensabend erreicht, drohte sein Ruhmesstern bereits unterzugehen. Salomon Maimon und Sigismund Beck, obschon Freunde Kants, stießen sich am „Ding an sich“ und stempelten es zu einem völlig imaginären Begriff. Herder, Jacobi und Schulze-Aenesidemus empfahlen im Gegensatz zur Kantischen Begriffsphilosophie ihre Gefühls- und Glaubensphilosophie, während Fichte und Schelling ihrerseits wuchtige Schläge gegen Kant führten.

Da rafft sich der greise Kant noch einmal auf, um sein Lebenswerk, die Transzendentalphilosophie, zu schützen und die Gegner abzuwehren. Fast hundert Jahre blieb diese seine letzte Lebensarbeit Manuskript und beinahe unbekannt, bis sie von Reide und Krause ediert wurde. Sie bietet nur fragmentarische

⁵⁾ Kantstudien XII (1907), S. 431.

Gedanken, denen man die zitternde Hand des Greises anspürt, aber auch den kühnen, tiefen Zug des einst mächtigen Denkers. Pinski unterzog sich der Mühe, diese zerstreuten Gedanken nach Gesichtspunkten zu ordnen und schuf so ein Ganzes, von dem auf das Kantische System manch überraschendes Licht fällt.

9. In diesen „letzten Gedanken“ also heißt es: „Gott ist nicht ein Wesen außer mir, sondern bloß ein Gedanke in mir. Gott ist die moralisch-praktische sich selbst gesetzgebende Vernunft.“⁶⁾ „Der moralische Imperativ kann also als die Stimme Gottes angesehen werden.“⁷⁾

Gott ist nach Kant das Subjekt des kategorischen Imperativs. „Daß ein solches Wesen existiere, kann nicht geleugnet werden. Es ist also zwar nicht das Dasein Gottes als einer besonders existierenden Substanz, aber doch die Beziehung auf einen solchen Begriff hierdurch hinreichend (in praktischer Hinsicht) erwiesen; denn es muß auch eine gesetzgeberische Gewalt geben, welche diesem Gesetze Nachdruck gibt. So ist dann die bloße Idee von Gott zugleich ein Postulat seines Daseins. Daher kann man auch bei Gott schwören, ohne sein Dasein einzuräumen; das bedeutet nur Gewissenhaftigkeit.“⁸⁾

„Gott kann nur in uns gesucht werden. Es ist also keine außer mir befindliche Substanz, sondern ein moralisches Verhältnis in mir... Ich bin im höchsten Wesen. Ich sehe mich selbst in Gott, der in mir gesetzgebend ist... Es ist ein Wesen in mir, was, von mir unterschieden, im Kausalverhältnisse der Wirklichkeit auf mich steht, welches selbst frei, d. i. ohne vom Naturgesetz abhängig zu sein, mich innerlich richtet (rechtfertigt oder verdammt), und ich, der Mensch, bin selbst dieses Wesen, und dieses nicht etwa eine Substanz außer mir, und was das Befremdlichste ist: die Kausalität ist doch eine Bestimmung zur Tat in Freiheit (nicht als Naturnotwendigkeit).“⁹⁾

Die alleinige Stätte in der Welt, wo Gott wohnt, wo er sich als geistiges, persönliches Wesen offenbart, ist die menschliche

⁶⁾ Bei Pinski, der höchste Standpunkt der Transzendental-Philosophie. Versuch einer Vervollständigung und systematischen Darstellung der letzten Gedanken Immanuel Kants, Halle 1911, S. 76.

⁷⁾ Pinski, a. a. O. S. 80.

⁸⁾ Pinski, a. a. O. S. 94.

⁹⁾ Pinski, a. a. O. S. 100.

Vernunft: „da ist des lieben Gottes Haus.“ „Daß ein solches Wesen existiere, kann nicht geleugnet werden, aber auch nicht behauptet werden, daß es außer dem vernünftig denkenden Menschen existiere.“¹⁰⁾ „Da der Menscheng Geist göttlicher Natur ist (sic!), so hat Gott durch die Erschaffung des Menschen seine Existenz in der Welt verwirklicht, sich eine Stätte in der Welt bereitet und ein geistiges Band geschlungen zwischen dem göttlichen Wesen und der materiellen Natur. Eine Welt ohne Menschen wäre eine Welt ohne Gott¹¹⁾).

„Nicht aus der Theorie der Dinge an sich selbst, sondern aus dem moralischen Gesetz, welches uns unsere eigene Vernunft mit Autorität vorschreibt, geht der Begriff von Gott hervor, welchen uns selbst zu machen, die praktische Vernunft nötigt.“¹²⁾

Wenn aber der Mensch sich seinen Gott macht, wenn eine Welt ohne Menschen eine Welt ohne Gott ist, wenn ich selbst das göttliche Wesen bin, wenn ich bei Gott schwören kann, ohne sein Dasein einzuräumen, d. h. wenn für mein moralisches Verhalten (praktisch) die bloße Idee Gottes genügt, wenn Gott nur ein Gedanke in mir ist, dann muß man bekennen, der Weg der praktischen Vernunft führte Kant nicht zum realen Dasein Gottes.

10. Nur in der Voraussetzung, daß der Kantische Gott vom menschlichen Ich substantiell nicht verschieden sei, lassen sich einige Lehrkapitel Kants ohne Widerspruch und in voller Konsequenz seiner Lehre begreifen. So ist z. B. Kant der klassische Gegner aller Gotteserkenntnis, aller Heteronomie und Verfechter vollster Autonomie. Und dennoch definiert er die Religion als: „Die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote“! — Kant bezeichnet ferner das laute Beten und die Gebärde des Betens als eine Anwandlung von Wahnsinn; denn wer so tue, gleiche einem Menschen, der laut mit sich selbst rede¹³⁾. Ganz richtig, wenn der Gott, zu dem ich bete, von meinem eigenen Ich substantiell nicht verschieden ist.

¹⁰⁾ Pinsti, S. 99.

¹¹⁾ Pinsti, S. 100—101.

¹²⁾ Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. Ausgabe Kirchmann V, 17.

¹³⁾ Kant, Werke VI, 195.

11. Oder will man durchaus festhalten, Kant habe Gott als transzendente, objektive, von meinem Ich substantiell verschiedene Wirklichkeit behauptet? Das hieße nicht nur seinen angeführten Worten Gewalt antun, sondern auch einer unglaublichen Inkonssequenz ihn bezichtigen. Diese bestände darin, dem Kausalgesetz hier objektive und transzendente Gültigkeit beizulegen. Ohne diese ist ja ein Sprung von der Existenz des Moralgesetzes in uns auf den wirklich existierenden, von mir persönlich verschiedenen Gott nicht möglich, — nicht möglich auch nur in der Form eines absoluten Postulates. Die objektive und transzendente Geltung des Kausalgesetzes wäre aber ein Riß in die ganze Kantische Philosophie.

12. Aber warum hat denn Kant seinen Gottesbeweis aus der praktischen Vernunft so hoch gewertet? Man versteht das aus folgender Erwägung. Nachdem Kant durch seine Kritik der spekulativen Theologie dieser den Todesstreich gegeben zu haben wähnte, wollte er den Eindruck dieser radikalen, unheimlichen Tat zu mildern suchen, also ein Besänftigungsmittel, ein Anodynon darauflegen, analog dem Verfahren Humes, der im letzten seiner *Dialogues on natural religion* uns eröffnet, das alles wäre nur Spaß gewesen, ein bloßes *exercitium logicum*. Dem entsprechend gab Kant als Ersatz der Beweise des Daseins Gottes seine Postulate der praktischen Vernunft und die daraus entstehende Moralthologie.

„Seine Darstellung, wenn wohl verstanden, besagt nichts anderes, als daß die Annahme eines nach dem Tode vergeltenden, gerechten Gottes ein brauchbares und ausreichendes regulatives Schema sei, zum Behuf der Auslegung der gefühlten, ersten, ethischen Bedeutsamkeit unseres Handelns, wie auch der Leitung dieses Handelns selbst: also gewissermaßen eine Allegorie der Wahrheit, so daß, in dieser Hinsicht, auf welche allein es doch zuletzt ankommt, jene Annahme die Stelle der Wahrheit vertreten könne, wenn sie auch theoretisch oder objektiv nicht zu rechtfertigen sei.“¹⁴⁾

¹⁴⁾ Schopenhauer, *Noch einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie*. Werke, Ausg. Frauenstädt 5. S. 119. So auch *Sittbogen: Kants Glaube*. *Protest. Monatshefte*, 1906. 10. Jahrg., Heft 3 und 4. *Kantstudien* XII (1907). S. 431.

III. Der persönliche Gott — gegen den Pantheismus!

1. Kapitel.

Verschiedene Väter und Formen des Pantheismus.

1. Nachdem der Materialismus gegen den Gottesglauben die Schlacht wissenschaftlich verloren, drängt sich ein anderer Gegner herbei: der Pantheismus. Arthur Drews schreibt: „Es muß früher oder später wieder in den Mittelpunkt des allgemeinen Interesses treten, es muß zum Schlachtruf werden, wodurch sich die Parteien voneinander unterscheiden und wofür sie streiten: Hie Pantheismus — hie Theismus! und das wird dann erst der wahre Kulturkampf sein.“

2. Die Werbekraft des Pantheismus ist nicht zu unterschätzen. Einen Grund dafür berührt Drews: „Die Kirche weiß nur zu wohl, daß der Pantheismus mit seiner Verneinung der göttlichen Persönlichkeit nicht bloß ihr gefährlichster, sondern im Grunde ihr einziger Gegner ist. Denn dem Atheismus gegenüber, mag er nun in der Form des Materialismus oder sonstwie auftreten, wird sie immer in dem unauslöschlichen religiösen Bedürfnisse der Menschen ihre nie versagenden Waffen, wird sie immer am Ende ein leichtes Spiel haben. Der Pantheismus hingegen ist selbst religiös und er besitzt in seiner Annahme der Wesensidentität von Gott und Mensch eine innigere reale Beziehung zwischen beiden, als die Kirche es imstande ist, sie einzuräumen, mag sie dabei sich nun auf irgendwelche göttliche Mittlerschaft, die als solche doch immer nur zweiter Hand ist oder aber auf gewisse abergläubischen Veranstaltungen und magischen Hofuspokus stützen.“¹⁾

Friedrich Paulsen behauptet ebenfalls: „Im Morgenland wie im Abendland, im Altertum wie in der Neuzeit konvergieren die Gedanken der freiesten und tiefsten Denker gegen dieses Ziel. In einem idealistischen Pantheismus ist das Nachdenken der großen Kulturvölker des Ostens über die Welt zur Ruhe ge-

¹⁾ Preussische Jahrbücher, Bd. 116 (April 1904) S. 18.

kommen... Zu ihr kehrt endlich das moderne Denken, wo es am freiesten und kühnsten sich entfaltet, jederzeit wieder zurück.“²⁾

3. Der Name „Panthéismus“ ist verhältnismäßig neu. Weder bei den Griechen noch bei den Römern kommt er vor. Zwar finden wir bei griechischen Schriftstellern das Wort *πανθεϊον* (Panthéion); da bedeutet es aber einen allen Göttern geweihten Raum; ähnlich Pantheon bei den Römern. Der Ausdruck „Panthéist“ wurde, soviel man weiß, zuerst von Toland, einem englischen (freidenkerischen) Philosophen, gebraucht, und zwar in einer Schrift, die er 1705 herausgab. Bald darauf finden wir den Namen „Panthéismus“, nämlich bei Tolands Gegner J. San im Jahre 1709³⁾.

4. Was ist Panthéismus? Es ist die Lehre von der Identität des Alls mit der Gottheit; Gott und Welt sind eins; alles ist Gott und Gott ist alles. Diese Lehre wird durch mancherlei Gleichnisse veranschaulicht. Wie die Spinne die Fäden ihres Netzes aus sich herausspinnt, so sind alle Dinge der Welt Ausflüsse des göttlichen Wesens. Gott ist wie das Licht. Das Licht ist überall in der Welt, überall das gleiche Licht, und doch bricht es sich in den Dingen auf die verschiedenste Weise. Gott ist wie das Wasser; ob Wasser, ob Hagel, ob Eis, ob Schnee — all das sind nur verschiedene Formen und Zustände des einen und gleichen Wassers. Gott ist ein Meer, in dem unzählige Flaschen mit Wasser schwimmen; man zerbreche die Flaschen, ihr Inhalt wird sich wieder mit dem Meer vermischen, von dem er genommen war. Gott ist ein Riesenleib; alle Welt Dinge sind mit diesem Leib wesensgleich, wie die Arme mit dem Menschenleib, wie die Finger mit der Hand.

5. Diese und ähnliche Gleichnisse bieten uns die Panthéisten selbst, freilich mit dem ausdrücklichen Bemerk, daß diese Gleichnisse hinken. Daran aber hält der ausgeprägte, eigentliche Panthéismus fest: Gott ist alles und alles ist Gott — der Straßenstaub so gut wie die Menschenseele.

6. Der ausgeprägte, eigentliche Panthéismus! Häufig nämlich rechnet man Systeme zum Panthéismus, die diesen Namen nicht verdienen. Wenn z. B. B. Krause (1781—1832) lehrte, die

²⁾ Einleitung in die Philosophie. 1906, S. 259.

³⁾ M. Heinze, Pr. Realencyclopädie 14, 628.

Welt sei ganz in Gott, aber Gott nicht ganz in der Welt befangen, sondern rage weit über sie hinaus, so war das nicht Pantheismus, sondern Panentheismus, All-in-Gott-Lehre. Oder wenn die Neuplatoniker, bzw. ihr Hauptvertreter Plotinus (geb. 204 n. Chr.), die Welt als einen substanzialen Ausfluß Gottes bezeichnen, wenn sie lehren: aus der Gottheit fließe zuerst der Geist (*νοῦς*), aus dem Geist die Seele (*ψυχή*), aus der Seele die Materie (*ὕλη*) so ist das deshalb kein Pantheismus, weil das Urprinzip (die Gottheit) in den einzelnen Emanationsstufen nicht aufgeht; diese sind vielmehr eine Abartung, eine Entfernung, ein Abfall vom höchsten Prinzip, ein stufenweiser Abstieg vom Höchsten zum Geringeren.

Emanatistisch wie der Neuplatonismus war auch das System der jüdischen Kabbála (Geheimlehre), die, von Spanien ausgehend, vom 7. bis ins 18. Jahrhundert im Judentum fortlebte. Auch der sogenannte indische Pantheismus, soweit er im Veda zutage tritt, dürfte Emanatismus sein; so z. B. heißt es in einem vielgenannten Upanishad des Veda: „Aus dem Atman fürwahr ist der Äther (Raum) entstanden, aus dem Äther der Wind, aus dem Winde das Feuer, aus dem Feuer das Wasser, aus dem Wasser die Erde, aus der Erde die Pflanzen, aus den Pflanzen die Nahrung, aus der Nahrung der Same, aus dem Samen der Mensch.“ Rein pantheistisch klingen in den Upanishads die Sätze von dem Brahma als dem einzig Seienden und dem Atman als dem Kern alles Seins, ohne diesen pantheistischen Gedanken zu systematisieren.

7. Auch Schopenhauer und E. v. Hartmann sind nicht eigentliche Pantheisten. Schopenhauer selbst sagt, warum. „Mit den Pantheisten habe ich das *ἐν καὶ πᾶν* gemein, nicht aber das *πᾶν θεός*.“⁴⁾ Mit anderen Worten: das innere Wesen aller Dinge ist schlechthin eines und dasselbe; dieses All-Eine ist nach Schopenhauer der „Wille“, nach Hartmann das „Unbewußte“; der „Wille“ und das „Unbewußte“ sind nicht Gott. Zum Pantheismus genügt aber die bloße „All-eins-Lehre“ nicht; das All-eins muß auch Gott sein. Schopenhauer bekennt sich entschieden zum Atheismus.

8. Der echte Pantheismus also lehrt, Gott und Welt seien eins und dasselbe. Alle Formen des Pantheismus, so mannig-

⁴⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung, 2. Bd., S. 739.

faltig sie sind, gehen schließlich auf zwei Grundformen zurück: den starren Pantheismus und den Entwicklungspantheismus.

9. Der ausgesprochene Vertreter des starren Pantheismus ist Baruch de Spinoza. Als erste Vorläufer hatte er die Eleaten in Griechenland, die gegen den Polytheismus und die anthropomorphe Auffassung der Gottheit energisch den Kampf eröffneten. Vom Eleaten Xenophanes berichtet Aristoteles: „Xenophanes, auf die Welt blickend, sagte, das Eine ist Gott.“ Xenophanes zuerst prägte die Formel der Alleinslehre: Eins und Alles, *ὅν καὶ πᾶν*. Also Gott ist die Welt und die Welt ist Gott. Dieser Gott, d. h. die Welt ist nicht geworden; denn das Seiende könne nicht werden. Gott ist das starre, unbewegliche Sein, ohne Bewegung und Veränderung.

Aber es gibt in der Welt doch ein Werden, das wir mit den Sinnen wahrnehmen? Dieses sinnensfällige Werden, erwidert ein anderer Eleate, Parmenides, hat keine Existenz; die ganze mit den Sinnen wahrnehmbare Welt ist Trug und Schein; das wahre Sein, das Eine, das Alleine ist nur mit dem Denken zu erfassen. So hielten die Eleaten alles Sein im Stillstand; aller Dinge Wesen war gleichsam zu einem Klumpen gefroren, zu einer „wohlgerundeten Kugel“ geformt, um einen Ausdruck von Parmenides zu gebrauchen. Ein pantheistischer Gott in Kugelgestalt!

Dieser Eleatische Pantheismus erhielt seine gangbarste Prägung durch Spinoza; der neue Prägestempel war die Philosophie von Descartes, auf die Spinoza eingeschworen war. Nicht als ob Descartes ein Pantheist gewesen wäre; er lebte und starb als treuer Katholik. Aber er hatte gelehrt, das ganze Wesen des Geistes bestehe im aktuellen Denken, das ganze Wesen der Körperwelt in aktueller Ausdehnung. Das Wesen aller Dinge bestände sonach in zwei Elementen, die Spinoza in einem höheren Dritten identifizierte und verschmolz, nämlich in der Substanz.

10. Den Grundriß seines Systems bilden einige Definitionen. Die erste Definition betrifft die Ursache seiner selbst. Er sagt: „Unter Ursache seiner selbst (causam sui) verstehe ich das, dessen Begriff die Existenz in sich schließt.“ Hegel ist entzückt von dieser Definition. „Causa sui ist ein wichtiger Ausdruck... die Ursache seiner selbst produziert nur sich selbst; es ist dies ein Grundbegriff in allem Spekulativen. Das ist die unendliche

Ursache, in der die Ursache mit der Wirkung identisch ist. Hätte Spinoza näher entwickelt, was in der *causa sui* liegt, so wäre seine Substanz nicht das Starre.“⁵⁾ Mit dieser Definition fälscht Spinoza den Gottesbegriff. Wohl schließt der Gottesbegriff den Begriff der Existenz in sich: Gott ist, weil er Gott ist. Aber der Gottesbegriff fällt nicht zusammen mit: Ursache seiner selbst (*causa sui*); Gott erzeugt sich nicht selbst, weil er Gott ist. Nichts erzeugt sich selbst, sonst müßte es erzeugen bevor es ist; das wäre ein Widerspruch. Begreiflich, daß Hegel über diese Definition jubelt!

Die dritte Definition ist die der Substanz: „Substanz heißt, was in sich ist, und durch sich begriffen wird, oder dessen Begriff ohne den Begriff eines anderen Dinges gebildet werden kann.“ Hier fälscht Spinoza den Substanzbegriff. Dem unbeirrten Denker ist dieser die dingliche Selbständigkeit, das *per se esse*, gegenüber der Anlehnung der Eigenschaften, die ein *esse* in *alio* *tanquam* in *subiecto* haben. Spinoza sieht nun in der Substanz nicht nur ein Ding, das selbständig, ohne Anlehnung an ein anderes Subjekt, existieren kann, sondern er spielt den Substanzbegriff hinauf zum Absoluten, zum voraussetzungslosen, unbeschränkten, ungeschaffenen Sein. Darnach anerkennt er nur noch eine einzige Substanz: Gott; die geschaffenen Substanzen hat er vernichtet^{5a)}.

Die vierte Definition ist die des Attributs. „Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz als ihr Wesen ausmachend, erfäßt.“

Die fünfte Definition ist die des Modus. „Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz, oder dasjenige, was in einem anderen ist, durch das es auch begriffen wird.“ Durch die vierte und fünfte Definition vernichtet Spinoza die Freiheit Gottes und der Geschöpfe.

11. Auf diesen Grundriß von Definitionen baut Spinoza eine Weltanschauung von verblüffender Einfachheit. Es gibt nur eine Substanz. Diese ist ewig, notwendig, unteilbar, unendlich. Diese Substanz ist Gott, und Gott ist die Natur: *Deus sive natura*.

⁵⁾ Geschichte der Philosophie 3, 379.

^{5a)} Willmann a. a. O. S. 293.

Der Gott Spinozas ist ohne Persönlichkeit. Er hat keine Freiheit, keinen Verstand und keinen Willen. Doch hat er unendlich viele Eigenschaften (Attribute), aber nur zwei davon können wir erkennen: das Denken und die Ausdehnung.

Auch die Einzeldinge oder Einzelvorgänge (modi) sind Denken und Ausdehnung. Sie sind nicht gesonderte, auf eigener Kraft stehende Wesen, sondern sie werden bloße Vorgänge am göttlichen Sein, zeitliche und endliche Gestaltungen des ewigen Lebens, Wellen im Ozean der Unendlichkeit. Jeder Einzelvorgang verläuft zweiseitig, auf der Linie des Denkens und der Ausdehnung parallel, so daß zwischen dem Attribut des Denkens und der Ausdehnung keine Wechselwirkung stattfindet.

12. Mit einem Schlag wird so die Individualität der Welt Dinge vernichtet. Auch die Menschen sind nicht Individuen, kein Staat im Staate. Der Menscheng Geist ist ein Teil des unendlichen Denkens, der Menschenkörper ein Teil der unendlichen Ausdehnung. Wie der Körper eine Zusammenfügung kleinster Teilchen, so ist der Geist nur ein Komplex einzelner Ideen. Der Wille und der Verstand sind nichts außer den einzelnen Willensakten und Gedanken. Das Wollen ist vom Erkennen nicht verschieden. Damit verwandelt sich der ganze Mensch in ein Triebwerk von einzelnen Vorstellungen. In der absoluten Substanz des jüdischen Philosophen versinkt jede andere Substanz, jede andere Individualität. Sie ist ein unersättlicher Abgrund; sie ist die Höhle des Löwen, in welche wohl viele Fußtapfen hinein, aber keine herausführen; sie gleicht dem Kronos, der die eigenen Kinder frisst. Spinoza kennt kein „Ich“ mehr. „Das Ich verschwindet, gibt sich ganz darin auf, wie Spinoza sich selbst darin aufgezehrt hat und an der Schwindsucht gestorben ist.“⁶⁾

13. Gott ist die Ursache aller Vorgänge der Welt. Diese fließen so notwendig aus seiner Natur, wie die Eigenschaften eines Dreiecks aus dessen Wesen. Alles Geschehen, sei es gut oder böse, ist Gottestat, unausweichlich notwendig. Teleologie gibt es keine in der Welt. Alles verläuft in eherner kausaler Determination der Dinge durcheinander und durch Gott. Gut und Böse, Schön und Häßlich, Geordnet und Ungeordnet sind nicht Gegensätze, die

⁶⁾ Hegel, Werke 15, 402.

den Dingen und Handlungen an sich zukämen; es sind bloße Phantasien, Gespinste, welche die Seele auf die Dinge überträgt.

14. Wenn die Inder lehrten, selbst Götter könnten das Geheimnis des Daseins nicht ergründen, wenn Aristoteles alle Philosophie vom „Sich wundern“ ausgehen und in zahlreiche ungelöste Fragen (Aporien) enden läßt, so ist Spinoza glücklicher. Er wähnt, sein System biete den Schlüssel zu allen Rätseln der Welt; für ihn gibt es keine ungelöste Fragen, keine Mysterien; alles lasse sich auf das Allerbequemste erklären (*commodissime explicari*). Sogar den leichten Weg zu Glück und Seligkeit zeigt dir Spinoza. Erwäge nur, wie die Dinge, die Vorgänge aus der unbedingten Notwendigkeit eines mathematischen Satzes folgen, durchschaue den ehernen Guß des Weltgeschehens, und du lebst selig im Reich der Vernunft. Schmerz und Traurigkeit, Mitleid, Reue und Unterwürfigkeit gibt es für dich nicht mehr; „wer über eine Tat Reue hat, der ist doppelt unglücklich oder ohnmächtig.“

Verlangst du zu deinem Glück noch Unsterblichkeit? Persönliche, individuelle Unsterblichkeit wirst du nicht haben; dein Sondersein zerbricht im Tode wie jene Wasserflasche, die im Meer geschwommen. Aber du wirst fortleben als ewiger Denker Gottes; du wirst fortleben wie ein Ereignis, das vorübergeht, oder lebendig bleibt im Gedächtnis, während dein „Ich“ ins Meer des All zerfließt. Ungefähr in diesem Sinne heißt es im „Lebendig begraben“ von G. Keller:

„Der letzte Hauch ein wallend' Meer von Leben,
Wo fliehend die Gedanken mir entschweben
Fahr' hin, o Selbst! Vergängliches Idol,
Wer du auch bist, leb' wohl du, fahre wohl!“

15. Bis ins 18. Jahrhundert wurde die Philosophie Spinozas heftig bekämpft; man behandelte ihn, wie Lessing klagte, gleich einem toten Hund. Erst die Zeit der Aufklärung, der „Philosophen“ trug ihn empor. Denn die religiösen Probleme, welche die moderne Zeit in Atem halten, warf zuerst Spinoza auf; er war der erste radikale Freigeist im christlichen Europa. Atheisten gab es schon vor Spinoza; aber keiner vor ihm hat, wie Bayle richtig bemerkt, den Atheismus in ein eigentliches System gebracht und mit so viel Schein von Wissenschaft — more

geometrico — verteidigt. Goethe litt in seiner Jugend an Spinoza-Schwärmerei; gerade durch Spinozas mathematische Methode, die das Widerspiel der Goetheschen Sinnes- und Darstellungsweise war, fühlte sich der Dichter angezogen.

16. Seither blieb der Amsterdamer Philosoph ein Liebling der Modernen. Wundt, Paulsen, Kräpelin, überhaupt die philosophischen Monisten huldigen im Grunde dem Spinozismus; hier machten sie die Anleihen der aktualistischen Seelentheorie und des psychophysischen Parallelismus. Hegel schrieb: „Im allgemeinen ist zu bemerken, daß das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; das ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens. Wenn man anfängt zu philosophieren, so muß man zuerst Spinozist sein. Die Seele muß sich baden in diesem Äther der einen Substanz, in der alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist.“⁷⁾ Auch die Identitätsphilosophie von Schelling war Spinozismus.

Weniger begeistert für Spinoza war Kant. Er hegte gegen ihn vielmehr Apathie und gab seinem Unmut gegen die Ungeheuerlichkeit seiner mathematischen Methode, gegen seine „über alle Grenzen gehende Anmaßung“ unverhohlenen Ausdruck. H. St. Chamberlain meint, der durch Giordano Bruno aufgebrachte und von Spinoza „geometrisch“ dargetane Deus sive natura sei ein scholastisch erschlichesenes, aus Aberglauben und Scheinlogik zusammengeschnittenes Begriffspheantom⁸⁾. Denker wie Herbart, Trendelenburg, Volkelt, Kuno Fischer, Pfleiderer, Eucken und Willmann haben an Spinozas System in weitestem Maße Kritik geübt. — Nietzsche, der scharfe Psycholog, schrieb folgende Verse:

An Spinoza.

Dem „Eins in Allem“ liebend zugewandt,
Amore Dei, selig aus Verstand, —
Die Schuhe aus! welch' dreimal heilig Land! —
— Doch unter dieser Liebe fraß
Ein heimlich glimmender Rachebrand,
Am Judengott fraß Judenhass...
Einsiedler! Hab' ich dich — erkannt?

⁷⁾ Geschichte der Philosophie 3, 376.

⁸⁾ Kant, S. 345 und 372.

17. Die andere Gattung von Pantheismus, den Entwicklungspantheismus, vertrat am reinsten Hegel. Sein Gegenbild im Altertum war der Grieche Heraklit. Dieser lehrte, die Weltsubstanz oder Weltgottheit sei das ewig lebende Feuer, d. h. die warme, vernünftige Luft, aus der sich alles entwickle. Gott ist nach Heraklit Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Friede, Überfluß und Mangel, verändert sich aber wie das Feuer, wenn es mit Räucherwerk vermischt wird; er wird genannt nach dem Belieben eines jeden und ist immer im Fluß, immer in Entwicklung: *παντα ῥεῖ*. Heraklit nahm es ernst mit dem Pantheismus, mit der Allgegenwart der Götter. Als ihn einst Fremde besuchten, trafen sie ihn, wie er gerade in der Küche sich am Feuer wärmte. Als sie deshalb zögerten, näher zu treten, rief er ihnen zu, sie möchten dreist hereinkommen: „Auch hier sind Götter.“

18. Hier ist die Allsubstanz nicht mehr, wie bei Parmenides und Spinoza, starr und ruhig, sondern in stetem Fluß. Gerade so bei Hegel. Dieser begnügte sich nicht, „den großen Gedanken der Schöpfung noch einmal zu denken“, sondern er wollte die Natur schaffen, indem er über die Natur philosophierte. Die Welterschöpfung Hegels geschieht also: Der Urgrund der Welt ist das abstrakte Sein; das abstrakte Sein ist das gleiche wie das Denken. Das Sein bewegt sich selbst aus dem Dunkel der Möglichkeit (Potenz) heraus; die Wirklichkeit, das Sein ist also ein sich selbst Bewegender, sich selbst denkender Gedanke oder Begriff.

19. Die Bewegung dieses Seins oder Begriffes heißt Werden. Das Werden verläuft in aufsteigender Linie, durch verschiedene Stufen in einem Entwicklungsprozeß, der nie zu Ende kommt. Das abstrakte Sein schlägt um in ein Andersein (Antithese), es wird Materie; die anorganische Materie entwickelt sich zum organischen Leben; das organische Leben wird endlich Geist; in den Geistern gelangt die Weltvernunft zum Selbstbewußtsein, sie kehrt wieder aus der Entzweiung (Antithese) in sich selbst zurück (Synthese).

Am großartigsten vollzieht sich dieses Selbstbewußtsein der Weltvernunft dort, wo sich die Geister organisieren: im Staat. In den Staatsvölkern kommt die Gottheit zu ihrem Bewußtsein. Über dem Staate aber steht noch der „absolute Geist“, d. h. die

Idee und deren Herrin, die Philosophie. Kunst, Religion und Staat sind schließlich nur Durchgangsmomente, Gefäße der Idee, d. h. der Philosophie; der Staat ist gewaltig und göttlich, aber die Philosophie ist es noch mehr. Sie besitzt die höchste Formel des Universums, und wenn sie sich regt, wenn sie das Steuer ergreift, so muß der Staat fallen.

20. Gemäß dieser Apotheose der Philosophie schrieb Hegel über die französische Revolution: „Man muß sich nicht dagegen erklären, wenn gesagt wird, daß die Revolution von der Philosophie ihre erste Anregung erhalten habe... Es war dieses ein herrlicher Sonnenaufgang. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.“⁹⁾

Und an einer anderen Stelle ruft er aus: „Solches Zeug, sagt man, die Abstraktionen, die wir betrachten, wenn wir so in unserem Kabinett die Philosophen sich zanken und streiten lassen, und es so und so ausmachen, sind Wort-Abstraktionen. — Nein! nein! Es sind Taten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen oder schreiben diese Kabinettsorders gleich im Original: sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die *μύσται*, die beim Ruck im innersten Heiligtum mit- und dabei gewesen; die anderen haben ihr besonderes Interesse: diese Herrschaft, diesen Reichtum, dies Mädchen. Wozu der Weltgeist 100 und 1000 Jahre braucht, das machen wir schneller, weil wir den Vorteil haben, daß es eine Vergangenheit, und in der Abstraktion geschieht.“¹⁰⁾

21. Anknüpfend an diese „absolute Eitelkeit“ des Philosophen wurde in einem Lustspiel geschildert, wie der Weltprozeß in Gefahr ist, still zu stehen und der Weltgeist im Denken zu stoßen, als der neckende Nachtwind dem Iukubrierenden Professor Hegel sein Manuskript entführt, das aber durch das Geschrei seiner Schüler, Henning des Hahns und Hans gerettet wurde. Das

⁹⁾ Werke 9, 440, 441.

¹⁰⁾ Werke 15, 95.

Lustspiel war 1831 von Gruppe abgefaßt und hieß: die Winde oder ganz absolute Konstruktion der neueren Weltgeschichte durch Oberons Horn gedichtet von Absolutus von Hegelingen.

22. Hegel starb in Berlin an der Cholera, fast plötzlich. Ein Blumenregen von Huldigungen war im letzten Dezennium seines Lebens über ihn niedergegangen. Man stellte ihn neben Plato und Aristoteles: „Auf, breite deine Sonnenflügel — azurnen Meeres lichter Schwan — dein ewiger Kompaß ist die Schranke — dein schwellend Segel der Gedanke.“ Varnhagen von Ense schrieb bei Hegels Tod: „Die ganze Stadt ist von dem Schläge betäubt; es ist, als klänge die Erschütterung dieses Sturzes in jedem rohesten Bewußtsein nach.“

In seiner schwungvollen Grabrede sagte Förster: „... Ja, meine Freunde, der Wetterstrahl hat gezündet und welcher ein Haupt hat dieser Schlag getroffen! Unser Freund, unser Lehrer ist nicht mehr! Diese hohe Ceder des Libanon, zu der wir staunend hinaufblickten, ist gefällt, dieser Lorbeer, der die Wissenschaft, die Kunst, der jegliches Heldentum der Geschichte mit seinen Kränzen schmückte, dieser Baum der Erkenntnis, von dem kein neidisches Verbot uns die Früchte zu sammeln wehrte, ist seines Schmuckes beraubt...

Seine Lehre zu bewahren, zu verkündigen, zu befestigen, sei fortan unser Beruf. Zwar wird kein Petrus aufstehen, welcher die Anmaßung hätte, sich seinen Statthalter zu nennen, denn sein Reich, das Reich des Gedankens, wird sich fort und fort nicht ohne Anfechtung, aber ohne Widerstand ausbreiten; den erledigten Thron Alexanders wird kein Nachfolger besteigen, Satrapen werden sich in die verwaisten Provinzen teilen, aber wie damals die griechische Bildung, so wird diese deutsche Wissenschaft, wie Hegel sie in mancher durchwachten Nacht, bei stiller Lampe erfann und schuf, welterobernd in dem Gebiete der Geister werden...

Er war würdig, nach dem Lande berufen zu werden, wo ein großer König die Philosophie auf den Thron setzte, wo Leibniz und Kant mit dem Pflugschar ihres Geistes den vertrockneten Boden aufrissen und den Keim der Wissenschaft pflanzten, wo der vertriebene Fichte Aufnahme und Anerkennung fand. Obschon in dem Süden Deutschlands geboren, hat unser Hegel dennoch erst

hier bei uns seine wahre Heimat und nun auch neben seinem großen Vorgänger Fichte, wie es sein eigener Wunsch war, sein Grab gefunden. Fichte und Hegel! Das sind die Säulen des Herkules, welche hier die Grenze bezeichnen, und den wollen wir erwarten, welcher an dieser Stätte den Mut haben würde, das plus ultra auszusprechen!

Heran denn, ihr Stürme des Winters, und bedeckt mit rauhem Frost und hohem Schneelager dies Grab, unsere Liebe wird nicht erkalten; heran, ihr Pharisäer und Schriftgelehrten, die ihr hochmütig und unwissend ihn verkanntet und verleumdetet, wir werden seinen Ruhm und seine Ehre zu vertreten wissen; heran Torheit, Wahnsinn, Feigheit, Abtrünnigkeit, Heuchelei, Fanatismus; heran knechtische Gesinnung und Obskurantismus, wir fürchten euch nicht, denn sein Geist wird unser Führer sein!"

2. Kapitel.

Ablehnung des Pantheismus.

1. Wir unterschieden eine zweifache Grundform des Pantheismus, den starren Pantheismus: Spinoza-Xenophanes und den Entwicklungspantheismus: Hegel-Heraclit. Das sind die zwei Ströme, aus denen die pantheistischen Gewässer durch die Geisteswelt der Gegenwart rinnen. Und dieser Gewässer sind nicht wenige.

2. Der Entwicklungsgott Hegels und die starre All-Substanz Spinozas sind aber nicht mehr der überweltliche Geist, sondern walten im Bannkreise des Universums und der Menschenseele auf eine rein immanente Weise. Sie sind „der ewig ruhelos wandernde Ahasver, jede Sekunde seine eigenen, wellenden Wesensformen zerschlagend, über das Golgatha vernichteter Geister dahinschreitend und in allen neugeborenen Individuen stets frisch aufflammend, ein ruheloser und unersättlicher Abgrund, neues Leben unaufhörlich gebärend und verschlingend.“¹⁾

3. Das pantheistische Gottesbild weist, und dadurch blendet es manche, den Materialismus mit entschiedener Heberde von sich weg; es will Gott im All nicht leugnen, sondern macht das All

¹⁾ F. E. Kiehl, H. Schell, S. 23.

zum Gott — vom Staub bis zu den Sternen. Also nicht gottesleugnerisch, sondern des Gottes voll! Außerdem: Simplex est sigillum veri — Einfachheit ist ein Zeichen der Wahrheit. Ist das nicht ein weiterer Beweis für den Pantheismus, dem unleugbar ein großer Zug zur Vereinfachung der Weltanschauung inne wohnt?

Auch gegenüber dem Theismus glaubt der Pantheismus die Palme davonzutragen. Beide — Theismus und Pantheismus — erklären Gott als ewig, unendlich, durch sich selbst seiend; Güte, Weisheit, Willensfreiheit, Macht und andere Attribute Gottes, welche der Theismus vertritt, werden vom Pantheismus unterschieden bestritten. Diese letztgenannten Attribute Gottes lassen sich unter den Hauptbegriff Persönlichkeit zusammenfassen und daher können wir den Streit zwischen Pantheismus und Theismus bezeichnen als einen Streit um die Persönlichkeit Gottes. Daß Gott persönlich sei, wird vom Pantheismus verneint, vom Theismus, sagen wir: vom christlichen Gottesbegriff bejaht. Unter allen gegenwärtigen Streitfragen zwischen der positiv-christlichen und antichristlichen Theologie ist das die fundamentalste und brennendste²⁾.

4. „Ihr leget Gott Persönlichkeit und Bewußtsein bei,“ ruft uns Sichte zu, „was nennt ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit nicht denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf die Konstruktion dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch Beilegung jenes Prädikates zu einem endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt.“³⁾

²⁾ Der moderne Pantheismus ist um so schärfer ins Auge zu fassen, weil er zugleich dem religiösen Bedürfnis entgegenkommen will, ähnlich wie einst der Neuplatonismus. Diese religiöse Stimmung gibt ihm eine gewisse Wärme und Anziehungskraft, zumal da er die Religion sehr bequem macht und keine Erhebung über die Welt fordert. Ja er stellt sogar eine ideale Zukunftsreligion in Aussicht, welche das Christentum auch für das Volk ganz entbehrlich mache.“ Schell, Gott und Geist, I, XVIII. — Uhlmann: Die Persönlichkeit Gottes und ihre Gegner. 1906.

³⁾ Werke V, S. 187.

5. Mit anderen Worten: Person sein: heißt endlich, beschränkt sein, und zwar beschränkt durch ein sinnliches, zeitlich-räumliches Dasein, durch einen leiblichen Organismus; jede Person ist nach Art des Menschen ein körperliches Einzelwesen, ein leibliches, endliches Geisteswesen, von außen bestimmt und begrenzt. „Zur Persönlichkeit, die im wahren Geistsein des endlichen Geistes besteht, gehört als die Voraussetzung dieses ihres Geistseins eine individuelle Leiblichkeit. Damit hat sie ihren bestimmten Standort im räumlich=zeitlichen Weltprozeß, steht in ihrer Existenz als einzelnes Ich anderen Persönlichkeiten gegenüber und erhält dadurch den bestimmten Inhalt und die persönliche Formbestimmtheit ihres Geisteslebens, wodurch sie sich als diese Persönlichkeit von anderen Persönlichkeiten unterscheidet... Persönlichkeit ist die Existenzweise des endlichen Geistes... Persönlichkeit und endlicher Geist sind sich deckende Begriffe.“⁴⁾

6. Ganz in diesem Sinne schreibt in zynischer Weise Feuerbach: „Die Zeugnung eines persönlichen Gottes wird so lange wissenschaftliche Aufrichtigkeit und wissenschaftliche Wahrheit sein, als man nicht mit klaren, unzweideutigen Worten ausspricht und beweist, erstens a priori aus spekulativen Gründen, daß Gestalt, Örtlichkeit, Fleischlichkeit, Geschlechtlichkeit nicht dem Begriffe der Gottheit widerspreche, zweitens a posteriori — denn die Wirklichkeit eines persönlichen Wesens stützt sich nur auf empirische Gründe: — was für eine Gestalt Gott hat, wo er existiert — etwa im Himmel, — und endlich: welchen Geschlechts er ist, ob ein Männlein oder Weiblein oder gar ein Hermaphrodit.“⁵⁾

Gestalt, Sinnlichkeit, Leiblichkeit, Organismus, räumlich=zeitliche Abgrenzung, Endlichkeit gehören nach den Pantheisten zum Grundwesen der Persönlichkeit; der unendliche, absolute, geistige Gott könne also keine Person sein. Wir werden gleich sehen, wie sehr diese Anschauung das Wesen der Persönlichkeit mißkennt!

7. Was gehört nach den Pantheisten weiter zum Wesen der Persönlichkeit? Bewußtsein; Bewußtsein könne aber nur entstehen durch den Gegensatz äußerer, sinnlicher Gegenwirkung;

⁴⁾ Biedermann, Christl. Dogmatik, II, 542 ff.

⁵⁾ Drews, Deutsche Spekulation seit Kant II, 245 f.

eine solche sei bei Gott ausgeschlossen; also könne er nicht Person sein. „Alles Bewußtsein“, sagt E. v. Hartmann, „ist bedingt durch Sinneswahrnehmung, und sein Inhalt ist darum mit der Form der Sinnlichkeit behaftet; dieses gilt nicht nur für die unmittelbar von der Außenwelt empfangenen Eindrücke, sondern auch für die Wiederholungen derselben mit Hilfe der molekularen Hirnprädispositionen und für die Trennstücke und Kombinationsresultate derselben... Bedingung des Bewußtseins ist die Rezeptivität, die psychische Reaktion auf eine von außen kommende Aktion, welche als etwas selbst Ungewolltes in den eigenen Willenszustand des Geistes eingreift.

Eine solche Rezeptivität in Gott annehmen, heißt statuieren, daß es für Gott ein Draußen gebe, daß es Aktionen gebe, welche als nicht von ihm gewollte seinen Willenszustand affizieren, was alles ganz unzulässig ist, sowohl vor dem wissenschaftlichen wie vor dem religiösen Forum. Gott ist die absolute Produktivität, und für Rezeptivität in ihm kein Platz, weil nichts da ist, was er nicht selbst als Glied seiner eigenen inneren Mannigfaltigkeit gesetzt hätte, weil er, populär ausgedrückt, nichts zu erfahren hat, was er nicht schon wüßte, und zwar besser wüßte...

Wenn aber dem göttlichen Geist das Bewußtsein von der Welt abgesprochen ist, so ist ihm damit auch schon das Bewußtsein seiner selbst abgesprochen, welches ja nur das mit einem bestimmten Inhalt erfüllte Bewußtsein bezeichnet. Alles Selbstbewußtsein kann sich nur am Weltbewußtsein entzünden; es muß zunächst ein Nicht-Ich bewußt geworden sein, damit an dem Gegensatz mit diesem das Ich bewußt werden könne... Da es für Gott als das allumfassende, alles seiende Wesen kein Nicht-Ich gibt, so kann es auch kein Ich für ihn geben. Insofern Gott aktuell ist, schaut er allerdings unbewußterweise sich selbst, nämlich die Entfaltung seines eigenen Wesens zur Welt an; aber er reflektiert nicht darauf, daß das Angeschaute sein expliziertes Selbst ist, weil er überhaupt nicht reflektiert.“⁶⁾

8. Mit anderen Worten: der pantheistische Gott schaut immer aus sich heraus, nie in sich hinein; diese Innenschau, Selbstschau, Selbstbewußtsein geht ihm deshalb ab, weil sein Hinausschauen

⁶⁾ Religion des Geistes, S. 149 ff.

durch keinen sinnlichen Organismus, keinen sinnlichen Gegenstand zurückgeworfen, reflektiert wird. Gott hat daher keine Reflexion, kein Selbstbewußtsein. Und doch sei das Selbstbewußtsein notwendige Bedingung der Persönlichkeit, — wohlgemerkt, das Bewußtsein nicht seines natürlichen, sondern seines höheren, sittlichen Selbst.

Persönlichkeit, sittliche Persönlichkeit heiße das Individuum, insofern es Geist nicht bloß ist, sondern als Geist sich weiß und betätigt. Sittlich sei aber nur dasjenige Individuum, dessen Geistigkeit sich auf eine materielle Grundlage stützt; nur so sei die Möglichkeit einer Spannung zwischen Natur und Geist gegeben, die Möglichkeit einer Aufhebung dieser Spannung, einer Selbstbehauptung gegenüber den Naturtrieben, eines sittlichen Kampfes, einer Dienstbarmachung der Natur durch den Geist. Persönlichkeit sei deshalb ein Vorzug für den Menschen; das Prädikat der Persönlichkeit Gott zuteilen, hieße ihn herabwürdigen, hieße den absoluten Frieden seiner hellsehenden, unreflektierten Intuition stören, hieße die Indifferenz und Eintracht des Absoluten in Subjekt und Objekt zerspalten und entzweien.

9. Diese Angriffe der Pantheisten erledigen sich leicht, wenn wir uns auf das wahre Wesen der Persönlichkeit besinnen. Dieses können wir am besten abstrahieren vom Menschen, der unbestritten eine Person ist.

Auf Grund welcher Eigenschaften nennen wir den Menschen eine Person? Weil er ein Sein hat, ein Sondersein, ein Für-sich-sein, ein geistiges vernünftiges Sein. Person ist eine vernünftige Natur mit Selbstständigkeit; Persönlichkeit ist vollkommener Selbststand in der geistigen Natur. Person ist eine intellektuelle Natur, insofern sie sich selbst hat oder besitzt. Das „Sich-selbst-haben“ ist das formale Grundwesen jeder Person.

10. Wie ist dieses Für-sich-sein, dieses „Sich-selbst-haben“ der geistigen Substanz zu verstehen? Mit Locke († 1704) und Anton Günther († 1863) behaupten viele Neuere, der Mensch werde erst dadurch wirklich eine Person, daß er aktuell im Selbstbewußtsein sich erfäßt und frei sich selbst bestimmt. Vor diesem aktuellen Selbstbewußtsein und Freiheitsgebrauch wäre der Mensch nur potenziell eine Persönlichkeit. Gemäß dieser Meinung wäre die Person eine ihrer selbst bewußte Substanz.

Allein diese Meinung ist falsch; sie verwechselt das Sein und die Tätigkeit der Person. Auch der Unmündige, der Irrsinnige ist eine Person; er hat Selbstand in einer geistigen Natur; er ist durch seine vernünftige Seele auf Bewußtsein und Selbstbestimmung angelegt, obschon diese Betätigung ihm einstweilen fehlt. Das Ich des Unmündigen, des Irrsinnigen ist von geistigem Schlaf umfassen; es muß durch einwirkende Ursachen, durch Gegenstände und Personen, durch den Gegensatz der Außenwelt daraus erweckt werden.

11. Aus dem Gesagten ist klar, daß Gestalt, Sinnlichkeit, Leiblichkeit, Organismus, räumlich-zeitliche Abgrenzung, Endlichkeit Vorbedingungen der menschlichen Person, aber nicht jeder Person sind. Das endlich Menschliche, sinnlich Bedingte des menschlichen Person-Typus wird aber als etwas Unvollkommenes ausgeschieden, wenn wir den Person-Begriff Gott beilegen. Nur der Kern des Person-Begriffs, losgeschält von allen niederen Modalitäten, wird auf Gott übertragen und ausgeweitet zur Unendlichkeit. Dieser Kern besagt nichts anderes als den Selbst-Besitz, das „Sich-selbst-haben“ einer geistigen Natur. Nun ist der reine, unendliche Gottesgeist, gerade weil er reine, unendliche Aktualität oder Wirklichkeit in der Linie seiner Existenz und Tätigkeit ist, von jedem anderen Wesen gänzlich verschieden und in höchstem Grade individuell; es braucht keinen Organismus, keine räumlich-zeitliche Abgrenzung, um das göttliche Ich von jedem anderen Ich abzuheben.

12. Aber braucht es vielleicht einen leiblichen Organismus, damit das göttliche Ich sich selbst im Bewußtsein „besitze“? Kann das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein nur so zustande kommen, daß das Erkennen von einem körperlichen Organ, einem sinnlichen äußeren Gegenstand ins erkennende Subjekt zurückgeworfen, reflektiert wird? Für die menschliche, endliche Person muß dies bejaht werden, bei ihr entzündet sich das Bewußtsein erst am Gegensatz der Außenwelt, weil bei endlichen Personen das Subjekt, um tätig zu werden, einer Mitwirkung durch das Objekt bedarf: es muß aus dem Schlummer der Potenzialität geweckt werden. Im göttlichen Bewußtsein sind diese Schattenlinien ausgeschlossen; als reine, vollkommene, absolute Wirklichkeit ist Gott von sich aus und ewig tätig, ewig seiner selbst bewußt, ewig

und durch sich allein im erkennenden Besitz des eigenen Ich; sein Geist braucht durch das Anpochen von Objekten nicht erst erweckt zu werden.

13. Wenn die Pantheisten die Persönlichkeit in Gott hartnäckig bestreiten, sind sie andererseits geneigt, ihm Über- oder Allpersönlichkeit beizulegen. Will das Wort Überperson nur sagen, daß Gott im höchsten Sinne, in unendlichem Maße Person sei? Will es nur sagen, daß der Selbstbesitz Gottes dem Umfange nach der größte und weiteste, der Erfassung nach der stärkste, klarste, durchdringendste sei, gegründet auf vollkommene Selbstwirklichkeit?

In diesem Sinn ist Gott allerdings eine Überperson, das reichste aller Geisteswesen, völlig unabhängig, unbedingt, auf sich selbst gegründet. So verstehen es aber die Pantheisten nicht; Überperson ist nach ihnen nicht die unendliche Ausweitung, sondern die Verneinung der Persönlichkeit. Überperson in diesem Sinne ist ein widerspruchsvoller Begriff, gerade wie Übersein, überrund, übereinzig, überbewußt gedankliche Monstra wären. Was über alles Sein, über alle Rundheit, über alles Bewußtsein usw. hinaus ist, hat von diesen Eigenschaften nichts mehr an sich; so hätte auch das Überpersönliche nichts mehr von geistigem Selbstbesitz, von Persönlichkeit. Zudem ist es unmöglich, auf der Skala des Seins etwas Höheres anzunehmen, als Persönlichkeit oder geistigen Selbstbesitz. Das Nichtpersönliche kann nur unterpersönlich sein, kann nur unterhalb, nicht oberhalb der Persönlichkeit liegen.

14. Aber Gesamtgeist, Allperson kann Gott genannt werden? Der Philosoph Wundt schlägt dies vor. Gott wäre der Allgeist, die Gesamtperson der Welt ungefähr in dem Sinne, wie man von einem Gesamtgeiste in einer Schule, einem Ministerium, einem Heere, einer Versammlung, einem Staate, einer Nation, einer Kirche usw. redet. Wundt übersieht, daß er mit diesem Vergleich den absoluten Geist degradiert. Solche „Gesamtgeister“ stehen in bezug auf „Selbstbesitz“ — den Kern der Persönlichkeit — weit unter der Einzelperson; ja sie können sich nur durch Einzelpersonen geltend machen und nur die Einzelperson zum Ziele ihres Wirkens haben. Endlich sind diese Gesamtgeister neben und außer den Individuen nichts als eine bloße Abstraktion.

15. Der Persönlichkeits-Begriff ist also derart, daß er auf den unendlichen Geist und gerade auf diesen vollkommen paßt. Der geistige Selbstbesitz Gottes durch die Personalhervorgänge des Wortes und Geistes in der Linie des Erkennens und Wollens ist der reinste und höchste, der sich denken läßt; die göttliche Person ist Selbstbesitz der Unendlichkeit. Das unendliche Erkennen und Wollen Gottes ist weit genug, um die Unendlichkeit zu umfassen. Zu umfassen, d. h. durch und durch zu begreifen und zu genießen, nicht aber räumlich einzukreisen oder einzurahmen. Persönlichkeit ist nicht räumliche Abgrenzung und Schranke. Treffend sagt Heinrich Suso: „Gott ist als ein zirkeliger Ring, des Ringes mittlerer Punkt allenthalben ist und sein Umschwanf nirgends.“⁷⁾

16. Nachdem wir die Hauptgründe der Pantheisten gegen die Persönlichkeit Gottes als nichtig erkannt, wollen wir umgekehrt die Schwächen der pantheistischen Position ins Licht rücken.

Zunächst ist der pantheistische Gott als Weltgrund völlig ungeeignet. Was ist der pantheistische Gott? Nichts anderes als die Totalität der endlichen Dinge; er ist die Summe der Erscheinungen, wie sie in strenger Kontinuität unaufhörlich sich folgen; er ist die ewige, unendliche Endlichkeit und Unvollkommenheit. Gott wird und stirbt jeden Augenblick, je nachdem eine Erscheinung entsteht oder vergeht. Eine selbständige Existenz außer den unendlichen Dingen und Erscheinungen hat der pantheistische Gott nicht.

Zwar verwenden die Pantheisten nicht selten Ausdrücke wie:

⁷⁾ „Es erschien mir als die dringende Aufgabe, alle Verdunkelungen des Gottesbegriffs durch eine eingehende Prüfung der modernen Angriffe gegen die Persönlichkeit Gottes zu überwinden und zu zeigen, daß die pantheistische Gottesidee und Welterklärung das helle Licht des exakten Denkens in keiner Weise verträgt. Der Pantheismus hat seine Stärke in dem geheimnisvollen Halbdunkel, wo sich die Umrisse verwischen. So entspricht es auch seinem innersten Wesen, alles aus dem unklaren Dichten und Drängen eines unfreien Weltgrundes zu erklären. Den anthropomorphen Gottesbegriff vermeidet der Pantheismus vielleicht, jedenfalls insofern der freie und persönliche Menscheng Geist Gottes Ebenbild ist, aber dafür sinkt er zu einer tierähnlichen Auffassung des Weltgrundes herab, wie dies der religiöse Pantheismus Ägyptens in seinem Tierdienste offen bekundet.“ Schell, Gott und Geist I, XVIII.

absoluter Geist, Substanz, Subjekt usw. und schaffen dadurch Verwirrung. Dieser Geist ist nichts anderes als die im Menschen zum Bewußtsein gekommene Vernunft; die Substanz ist die ununterbrochene Kette von Ursache und Wirkung, d. h. die absolute Kontinuität des Weltprozesses. Wer diese Summe alles Entstehenden und Vergehenden, diesen endlosen Weltprozeß das Absolute nennen will, verliert den Boden unter den Füßen.

Wohl gibt es zwischen den Einzelgliedern dieses Weltprozesses Ursache und Folge, aber der ganze Weltprozeß als solcher hat erstens keine Substanz, an der er sich vollzieht; es fehlt ihm auch eine selbständige, selbstwirkliche Substanz als Voraussetzung, als Ursache; er statuiert die absolute Ursachlosigkeit des Weltganzen. Kein Planet ohne Sonne; noch weniger eine Welt ohne Gott und dessen freie Schöpfungstat, eine Summe endlicher Dinge ohne selbständige und selbstwirkliche Ursache.

17. Der pantheistische Gott ist ferner ein Nest von Widersprüchen, ein Konglomerat von Eigenschaften, die sich direkt widersprechen. Nach den Pantheisten nämlich ist Gott unendlich und doch endlich, er ist ewig und zeitlich, unveränderlich und veränderlich, die höchste Vollkommenheit und doch in ständigem Werden. Denn die Dinge, die wir sehen, sind zweifellos endlich, zeitlich, veränderlich. Es hilft nichts, zu sagen, Gott sei endlich, zeitlich, veränderlich in seinen äußeren Eigenschaften; er sei aber unendlich, ewig, unveränderlich in seinem inneren Wesen. Was wirklich unendlich, ewig, unveränderlich ist, muß dies in jeder Richtung, in jeder Beziehung, in seiner Totalität sein; so weit und so fern es dies nicht wäre, könnte es nicht Gott sein. Das wirklich Unendliche kann so wenig endlich sein, als der Reiche zugleich ein Bettler, der Lebendige zugleich tot sein kann.

18. Der Pantheismus vermag auch die Individualität der Dinge nicht zu erklären. Jedes Ding in der Welt hat seine Besonderheit; kein Pflänzchen ist wie das andere, kein Tier wie das andere, kein Mensch wie der andere; jeder kann von sich sagen: „Eine Persönlichkeit wie ich ist auf der Welt nie gewesen, und wird nie sein.“ So hervorstechend ist die Scheidung der Natur in Individuen, daß man sogar von einem Kampf ums Dasein spricht, von einem Krieg aller gegen alle. Wie wäre nun diese straffe individuelle Gegensätzlichkeit möglich, wenn alle Dinge

der Welt nichts anderes sein sollten als Erscheinungsformen, Ausflüsse, Teile des gleichen, allgemeinen, einen Gottes?

Man überlege ein wenig, welche ungereimte Dinge daraus folgen müßten! Im russisch-japanischen Krieg hätte der pantheistische Göze sich selbst bekriegt, sich selbst geschlagen, zer-schossen, ins Meer versenkt. Wird ein Irrsinniger von seinen Angehörigen ins Irrenhaus verbracht, so wäre es wiederum der pantheistische Göze, der sich selbst in die Tobzelle einschließt. Der pantheistische Göze erscheint im Raubmörder und erschießt sich selbst, erscheint im Scharfrichter und enthauptet sich selbst, erscheint im würgenden Löwen und zerfleischt sich selbst: denn alles ist Gott und Gott ist alles! Man begreift daher die einsichtigeren Pantheisten, die im Hinblick auf die Tatsache, daß alles in der Welt ausgesprochene Eigenart hat, bekennen: „Die Eigenart, die Individualität der Dinge ist unser Kreuz!“

19. Der pantheistische Gott, sagt man, kommt erst im Menschen zum Bewußtsein. Nach allen Ergebnissen der empirischen Wissenschaften muß man aber annehmen, das Menschengeschlecht existiere nicht von Ewigkeit her. Was war nun der pantheistische Gott vor seiner Menschwerdung, vor seinem Erwachen zum Selbstbewußtsein? Bewußtlos, ausgerüstet mit einer ewigen Potenz in den endlichen Menschengebilden ein endliches Bewußtsein zu erhalten. Dieses menschliche, bewußtlose Absolute sollen wir Gott nennen? Entweder gibt es überhaupt keinen Gott, oder er ist alles, was er sein kann von Ewigkeit her. Über diese Alternative vermag niemand hinauszukommen. Der Gott des Pantheismus, sei es, daß er aus dem Sumpfe der Potenz zu endloser Entwicklung emporsteigt, oder von der Höhe der Unendlichkeit in ein Meer endlicher Gebilde zerfließt, ist immer widerspruchsvoll.

Überdies kann man die Frage aufwerfen: wie kommt es, daß der pantheistische Gott gerade im Menschen zu Verstand und Bewußtsein gelangt, nicht aber in anderen Dingen? Daß in den anderen Dingen dieser Göze offenbar ohne Verstand und Bewußtsein ist, nehmen wir ruhig an, bis die Hagstöße in den Matten, die Telegraphenstangen an den Straßen Zwiegespräche halten, und bis das Matterhorn einst eine Rede von sich gibt und die Wellen des Vierwaldstätter Sees den Schweizerpsalm singen. Daß also das Absolute bei seinem Auf- oder Abstieg gerade im Men-

schen die Blüte des Verstandes und Bewußtseins treibt, dafür gibt es nur eine Erklärung: den Zufall. Ein armseliger Gott, der dem Stern des Zufalls verschrieben ist!

20. Wenn alles Gott und Gott alles ist, wohin kommen wir dann mit der Moral? Jede sittliche Verantwortlichkeit wäre aufgehoben, weil es im Menschen nach pantheistischer Lehre keine Freiheit geben kann. Alle Verbrechen, die scheußlichsten Taten der Welt kämen auf Rechnung der Gottheit. Ein fallender Stein und ein Verbrecher sind für den Pantheisten gleich schuldig und gleich unschuldig: nicht sie sind verantwortlich, sondern die Gottheit, die in ihnen ist. Ob ich mein Gewand dem Armen gebe oder ihm den Dolch in die Brust stoße, ist gleich gut und gleich schlecht: nicht ich bin verantwortlich, sondern die Gottheit, die in mir handelt. Der Kannibalismus mit seinen Greueln müßte als eine untadelige Beschäftigung der Gottheit bezeichnet werden. Kurz, jeder Pantheist könnte und müßte von sich sagen, daß er sündenlos sei, eben weil er nicht frei ist.

21. Und warum sollte die pantheistische Weltgottheit ihrerseits es bereuen und schimpflich finden, daß sie sich in vielen Menschen in den Strudel der Genußsucht, der Lust und Laster stürzt? Wem tut sie dadurch Unrecht und Schimpf an? Ist etwa ein vergängliches Menschenleben zu groß und die endliche Geistesanlage zu edel, als daß sie in Lust und Leidenschaft sich verzehren und der Weltgott in ihr sich austoben dürfte? Sittlichkeit ist die Vorderseite der Unsterblichkeit.

„Die Vergänglichkeit macht alles im demokratischen Sinne gleichberechtigt oder vielmehr gleichmäßig bedeutungslos und gleich gemein. War es ein Cäsar, jetzt ist's Staub; war es ein Plato, jetzt ist's vergangen. War es ein Übel: die Vergänglichkeit ist die gründlichste Heilung aller Übel. Erschien es als Schuld, Frevel und Unrecht, als Charakterlosigkeit und Schmach: die Vergänglichkeit wäre die gründlichste Tilgung aller Schuld. Der Mensch wäre nicht mehr als die Welle des Meeres. Ist es von Belang, daß in jene Welle damals kein Lichtstrahl fiel? Ebenso wenig ist es von Belang, ob dieses Menschenleben von Keuschheit und Gerechtigkeit aufgezehrt wurde oder von Wollust und Selbstsucht. Vergangen sind beide, vielleicht auch vergessen; jedenfalls

einstmals ganz vergessen.“⁸⁾ Sind die Welt Dinge keinem ewigen Gesetz in Freiheit verpflichtet, keinem unendlichen Zielgut, keinem persönlichen Gott geweiht, so sind sie jenseits von Gut und Böse. Dem unpersönlichen, unbewußten All kann man nicht verpflichtet sein; nichts kann sittlich entweiht werden, bevor es einem ewigen Gott geweiht gewesen⁹⁾).

22. Es herrschte beim Römervolk die Schmeichelei, daß man die Kaiser zu Göttern erhob. Ein Stück dieses Größenwahns scheint sich in den Pantheisten fortzuerben. Möchten diese „Götter“ einen Blick werfen in den Abgrund ihres Elendes, in die Schwachheit ihres Geistes, in die Gebrechlichkeit ihres Herzens, in den hilflosen Jammer ihrer Geburt und Kindheit, in das tausendfache Elend ihres Lebens, dann würden sie einsehen, daß der Purpurmantel der Gottheit, den sie tragen, von schlechtestem Stoffe, eine unbeschreibliche Annahme ist. Auch diesen Göttern gilt das Wort: „Du mußt sterben!“ Ihrer keiner wird so naiv sein, wie die 80jährige Marschallin Villeroi vor 100 Jahren in Paris. Beim Aufsteigen des Luftballons, den die Brüder Montgolfier eben erfunden hatten, rief sie aus: „Ja, es ist bestimmt, es ist sicher: diese werden das Mittel entdecken, um dem Tode zu entgehen; aber dann, dann werde ich schon tot sein.“ — Du mußt sterben! Ein prächtiger Gott, der in Todeskampf verfällt und sterben muß! Der gesunde Sinn wirft die morschen Altäre des Pantheismus um und heißt den Gott im Bettelkleid wie der Mensch einer ist, vom Throne des Allerhöchsten heruntersteigen!

23. Wäre die Welt wirklich der Ausfluß oder die Entwicklungsblüte des Absoluten, des unendlichen Gottes, so wäre entweder ein grenzenloser Optimismus oder ein grenzenloser Pessimismus die Folge. Tatsächlich existiert weder der eine noch der andere. Der absolute Optimismus, auf unsere Welt angewandt, wenn er nicht etwa nur das gedankenlose Reden solcher ist, hinter deren Stirnen nur leere Worte herbergen, ist nicht bloß eine absurde, sondern auch eine ruchlose Denkart.

⁸⁾ Schell, Gott und Geist I, 331.

⁹⁾ „Alles Niedere, es ist werdendes Höheres, alles Häßliche werdende Schönheit, alles Böse werdendes Gutes. Und wir schauen es an, unvollkommen wie es ist, und lächeln, und haben es lieb.“ So schreibt die Pantheistin Gertrud Prellwitz, Christliche Welt 1900, Sp. 580.

„Das Leben“, sagt Schopenhauer, „stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug im kleinen wie im großen. Hat es versprochen, so hält es nicht, es sei denn, um zu zeigen, wie wenig wünschenswert das Gewünschte war: so täuscht uns also bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben, so war es um zu nehmen... Alle Güter sind nichtig, die Welt an allen Enden bankerott, und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt... Die Wahrheit ist: wir sollen elend sein und sind's. Dabei ist die Hauptquelle der ernstlichsten Übel, die den Menschen treffen, der Mensch selbst: homo homini lupus. Wer das letztere recht ins Auge faßt, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, daß einer der Teufel des anderen sein muß.“¹⁰⁾

24. In gleichem Sinne spricht E. v. Hartmann und der ganze Thor der Pessimisten. Die großen Tatsachen des Übels in der äußeren Welt, sowie der Schlechtigkeit in der inneren Welt täuscht kein Standpunkt hinweg. Die Welt entwickelt sich im grausamen Kampfe der Gegensätze und blutet aus tausend Wunden. Trotzdem ist sie andererseits doch nicht in jeder Faser schlecht, wie der absolute Pessimismus will. Die Welt ist und bleibt ein Abglanz Gottes; immer werden für uns die Worte einigermaßen Geltung haben, die der Schöpfer wie einen Abendsegens über die Erde gesprochen: „*Πάντα καλὰ λίαν* = alles war sehr gut.“

So sehr wir überzeugt sind, daß ein Seufzen nach Erlösung durch alle Kreaturen geht und daß durch die Sünde ein Schatten auf die Erde fiel und fällt, so wissen wir doch auch, daß die Welt durch das Zahnweh eines Philosophen und die Grillen eines Dichters noch lange nicht bodenlos schlecht wird. Die Wahrheit über die Welt liegt zwischen dem absoluten Optimismus und dem absoluten Pessimismus in der Mitte; in einer solchen Mitte aber findet der Pantheismus keinen Platz.

25. Immerhin behaupten die Pantheisten, mit einem unendlich guten, persönlichen Gott wäre auch nicht das geringste physische und moralische Welt-Übel vereinbar, jede Theodizee, jede Rechtfertigung Gottes ausgeschlossen. Wir fragen aber: ist der Pantheismus etwa imstande, das Problem des Welt-Übels zu lösen? Auch nicht von ferne! Er verlegt das Böse einfach in Gott

¹⁰⁾ Die Welt als Wille und Vorstellung II 657—663; I, 486.

selbst, der es unbewußt auswirkt, erbricht, ohne für dasselbe Abscheu, Empfinden oder auch nur Verständniß zu haben. Möchte der Unglückliche auch mit lauteſter Stimme ſchreien und flehen, der Pantheiſtengott würde ihn ſo wenig hören können als der Göze Baal auf dem Karmel ſeine Prieſter — und zwar aus dem gleichen Grunde, weil es ein Göze iſt.

Damit iſt für das Problem des Übels eine Erklärung nicht gegeben, ſondern zum voraus abgeſchnitten; hier bleibt dem Pantheismus nur feige Flucht, womit er eingesteht, daß das Problem des Übels, wenn überhaupt, nur auf dem Standpunkt des perſönlichen Gottesglaubens erklärbar ſei.

26. Und tatsächlich iſt es von hier aus erklärbar. Die Entſtehung des moralischen Übels leitet ſich her vom Dasein endlicher, freier, fehlbarer Perſönlichkeiten; die Überwindung und Ausſöhnung deſſelben erſcheint als möglich durch die endliche Vereinigung des Geſchöpfes mit Gott.

Der Menſch in ſeinen Übeln gleicht dem Petrus auf den Waſſerfluten. Ohne den perſönlichen Gott iſt er hilflos verloren; der perſönliche Gott aber kennt, ſieht, liebt ihn und ruft ihm zu: „Komm, du Kleingläubiger!“ und er hebt ihn hinweg über alles Leid und über alle Verführung und geleitet ihn, ſofern der Menſch will, durch die Pforten des Todes zur ewigen Harmonie der Gottſchauung, wo alle Ströme des Leidens in Ströme der Seligkeit ſich verwandeln. Der perſönliche Gottesbegriff, und nur dieſer, iſt die *via triumphalis*, auf welcher unſer Denken und Lieben zum endlichen Siege über alle Welt-Übel gelangen kann.

27. Iſt mit dem Pantheismus auch nur ein letzter Reſt und Schatten von Religion und religiöſem Kultus vereinbar? Immer und überall beſteht die Religion weſentlich in einem Verhältnis des Menſchen zu Gott, und zwar in einem Verhältnis der Liebe und der werktätigen Verehrung. Die Religion iſt ein Verhältnis von Ich und Du und verlangt daher ein Gegenüber; nur ſo iſt Trennung von Gott, Sehnsucht, Suchen und Finden Gottes, Entzweiung und Verſöhnung möglich.

Die Religion iſt ein Aufſchwung in die weltüberlegene Sphäre Gottes, wo ich Kräfte und Güter zu finden hoffe, die in der Welt und in mir nicht ſchon vorhanden ſind. All das fällt nach dem Pantheismus dahin. Wozu mich an Gott wenden, wenn mein

tieferes Selbst alle Schätze der Gottheit in sich trägt? Der Verkehr mit Gott wird zur Einker in das eigene Selbst. Gott verblaßt, die Selbstvergötterung beginnt! — Oder man kann auch sagen: die Selbstverachtung beginnt. Der Pantheismus mäht nämlich alle Einzelpersönlichkeiten unbarmherzig nieder und läßt sie von der Einen All-Substanz verschlungen werden. Der Pantheismus kennt kein Ich und Du!

28. Aber auch abgesehen davon, ist die pantheistische All-Substanz, das Absolute, das Unbewußte nichts weniger als verehrungswürdig. Der pantheistische Geist ist unbewußt, ohnmächtig, gefühllos, unglücklich. Mögen noch so viele Klagen und Vorwürfe gegen die Weltordnung und das Schicksal zum Himmel hinaufgeschleudert werden, mögen noch so gräßliche Verwünschungen den Augenblick verfluchen, wo der fühlende und sittliche Geist mit seinen Ansprüchen an Wahrheit und Recht in diese Weltmaschine ohne Sinn für Wahrheit und Recht hineingestellt wurde: alle diese Angriffe stören den Gott des Pantheismus nicht, sie verletzen ihn nicht, sie regen ihn nicht auf und treffen ihn überhaupt nicht; was kann er dafür? seufzt er nicht selber unter den ehernen Rädern erbarmungsloser Naturgesetze?

Der persönliche Gott zeigt sich immer als Gott der Armen und Unterdrückten, als Vater der Witwen und Waisen und läßt keinen Seufzer ungehört; der pantheistische Gott hört von allen Klagen und Anklagen nichts; er ist selber derjenige, welcher durch Finsternis, durch Not und Tod seinen Schicksalsgang vollenden muß, beladen mit Schmerz und Schuld; auf Anbetung, Liebe und Dankbarkeit seiner Geschöpfe, auf die Anerkennung seiner Güte und Gerechtigkeit kann und will er nie einen Anspruch erheben. Wird von ihm je, wie vom persönlichen Gott, die Sonnenwärme der Begeisterung ausstrahlen?

„Der pantheistische Weltgott hat es niemals zu Kreuzfahrern gebracht, die sich als seine Streiter fühlten, niemals zu Missionären, die sich im Bewußtsein seines Wohlgefallens reichlich für alle Mühsale der Verbreitung seines Reiches belohnt fühlten.“¹¹⁾ Der persönliche Gott hat einst das Kreuz auf sich genom-

¹¹⁾ Schell, Gott und Geist I, 317.

men, um uns selig zu machen; der pantheistische Gott peinigt erst seine Kinder, dann frißt er sie!

29. Vor allem sinnlos ist im Pantheismus die edelste Blüte der Religion: das Gebet. Die konkrete Menschenseele kann mit einem unpersönlichen Gott schon darum nicht ohne Selbstbetrug in Verbindung treten, weil das soviel hieße, als einer leeren Abstraktion huldigen. Der Dichter mag den Frühling apostrophieren, der keine Person ist, oder auch das Universum, welches nicht hört und nicht sieht; der Heide mag seine toten Götzen anrufen; aber der aufrichtig Betende wird sich hüten, ein Wesen anzuflehen, das gedanken- und lieblos, das unpersönlich ist.

30. Das Gesagte ist so richtig, daß es im Ernste die Pantheisten nicht bestreiten und deshalb entweder, wie Drews, alle Religion preisgeben, um den Pantheismus zu retten, oder dann, wie Schleiermacher und Biedermann, den persönlichen Gott durch die praktisch-theologische Hintertüre wieder hereinlassen, nachdem sie ihn durch die dogmatische Pforte ausgewiesen.

31. Paulsen¹²⁾ meint: wie der Mensch ein persönliches Verhältnis zu seinem Vaterlande haben könne, obschon dieses unpersönlich sei, so sei ein persönliches, religiöses Verhältnis auch möglich zu einem unpersönlichen Gott. Allein dies Gleichnis versagt. Das Vaterland ist kein ganz unpersönliches Wesen; der Gedanke, die Liebe des Vaterlandes verknüpft sich und bezieht sich zumeist auf Persönlichkeiten. „Pro aris et focis!“ hieß es bei den Römern; der Kampf fürs Vaterland war ihnen zuhöchst ein Kampf für Personen.

Auch ist die Hingabe an Gott und die Hingabe an das Vaterland von Grund aus und wesentlich verschieden. Die Vaterlandsliebe ist eine Form der Nächstenliebe. Das Vaterland verlangt Hingabe und Dienstleistung, nicht als Huldigung und Verehrung, sondern um den Schäden und Gebrechen des Volks- und Staatslebens zu steuern, um ihm Glück und Fortschritt zu verschaffen. Das Vaterland ist kein Götz, den ich verehren und anbeten, es ist ein Dürftiger, dem ich helfen soll, wie der Vater dem Kind, ein Freund dem Freunde. Die Hingabe an Gott hingegen ist Hingabe an eine Macht, vor der ich mich beuge, an ein Gut, von

¹²⁾ Einleitung in die Philosophie, S. 287.

dem ich Befeligung hoffe, an ein Ideal und Vorbild aller Vollkommenheit, ein Allmächtiger, der mir Hilfe spenden, nicht von mir erwarten soll. Patriotismus und religiöser Kultus sind wesentlich verschieden!

32. Die Religion will eine innigste Verbindung des Menschen mit Gott; dazu verlangt sie nicht ein ontologisches Eins-sein mit Gott; einer solchen Einheit kann sich nach dem Pantheismus auch der Straßenstaub rühmen. Pantheistisch sind die Menschen mit Gott eins wie die Finger mit der Hand; mit dem persönlichen Gott ist der Mensch eins etwa wie der Sohn mit dem Vater. Die menschlichen Personen sind eigene Selbst, nicht bloße Marionetten der All-Substanz. Deshalb ist uns der persönliche Gott doch ebenso nahe wie der pantheistische; in ihm leben wir, weben und sind wir. Gerade im ontologischen Nicht-eins-sein mit Gott wurzelt unsere persönliche Freiheit.

33. Zugunsten des Pantheismus hat man auch schon die große Zahl seiner Anhänger anführen wollen. Darin hat man sich getäuscht. Nie huldigte ein ganzes Volk dem Pantheismus; er blieb beschränkt auf einige höhere Geister, „kulturtragende“ Minoritäten, und zudem wurde der theistische Standpunkt von nicht minder großen Genies vertreten. Ein Aristoteles, Thomas und Kant dürfen sich mit einem Giordano Bruno, Spinoza oder Hegel kühnlich messen.

34. Auch die Entwicklung der Gegenwart, wie sehr Paulsen, Drews, Volkelt und andere Pantheisten das Gegenteil behaupten und prophezeien, vollzieht sich nicht im Sinne des Pantheismus. Unsere Geistesströmung ist individualistisch und geht auf Ausprägung von Persönlichkeiten, auf Entfaltung des Selbst; darin erblickt die Gegenwart den Hauptexponenten aller Kultur, allen Fortschrittes. Wie sollte sich eine solche Geistesrichtung befreunden können mit dem Pantheismus, der die Persönlichkeit verneint, und der in seiner historisch bedeutendsten Form, dem Brahmanismus, einen gewaltigen kulturellen Bankrott aufzuweisen hat? Die höchste Epiphanie des persönlichen Gottes ist Jesus Christus; in ihm ist die persönliche Würde des Menschen mit all ihren Rechten und Werten am sichersten verankert; von ihm aus geht der Stern aller Hochkultur.

35. Der Pantheismus ist also nicht der Weisheit letzter Schluß. Mehr als er hat keine Philosophie versprochen, weniger keine gehalten. Er trägt ein liebliches und glänzendes Gewand; streifen wir aber die schöne Hülle ab, so tritt uns hohl und bleich eine Gestalt entgegen, deren Anblick wir nicht ertragen können. Die Philosophie, die so viel vom Anschauen des Unendlichen, von den Offenbarungen Gottes, vom seligen Leben im Absoluten redet, endigt mit dem Resultat, daß alles, was ist und geschieht, mithin auch der Mensch mit seinen Gedanken, Entschlüssen und Handlungen die notwendige Wirkung einer notwendigen Lebenskraft sei, welche wie ein Ungeheuer immer wieder Wesen erzeuge und verschlinge. Der Pantheismus nimmt alles hinweg, was dem Leben Würde, Zweck und Bedeutung gibt: die Idee der Gottheit, der Unsterblichkeit, der Freiheit und Sittlichkeit. Damit spricht er sich selbst das Todesurteil.

V. Buch.

Der positive Weg der Modernisten zur neuen Religion: Die Immanenzlehre.

I. Die Immanenzlehre im allgemeinen.

1. Der erste Grundpfeiler des Modernismus ist der Agnostizismus; der zweite Grundpfeiler ist die Immanenztheologie. Von der Immanenztheologie ist wohl zu unterscheiden die Immanenzapologetik¹⁾. Die Immanenztheologie ist der Herzpunkt des eigentlichen Modernismus. „Der Agnostizismus bildet nur den negativen Teil der modernistischen Lehre; der positive besteht in dem, was sie vitale Immanenz nennen.“^{1a)}.

2. Immanenz stammt von „manere in“: inwendig bleiben. Immanenz ist also jene Eigenschaft einer Handlung, kraft deren sie Ausgang, Verlauf, Ziel und Abschluß im eigenen Subjekte findet. Urbilder immanenter Handlungen bietet der Bezirk des Lebens; hier gehen die Handlungen von innen aus und nach innen zurück; z. B. erkennen, wollen, fühlen, wachsen usw. — Der Innenhandlung gegenüber steht die Außenhandlung (*actio transiens*), deren Endwirkung und Abschluß außerhalb des eigenen Subjektes liegt; z. B. werfen, stoßen, schlagen usw.

3. Die Immanenz kann in mehrfacher Bedeutung genommen werden. Immanenz kann erstens soviel heißen als Innerweltlichkeit. Die Innerweltlichkeit kann eine absolute (vollständige)

¹⁾ Die Immanenzapologetik bekennt sich zur Immanenzmethode, aber nicht immer und nicht notwendig zur Immanenzlehre. Die Immanenzmethode der Apologetik besteht darin, die Ausgangspunkte für die apologetische Beweisführung im eigenen Selbst zu suchen, in den verschiedenen Bedürfnissen der Seele; sie ist abzuweisen nur insofern, als sie die einzige und adäquate apologetische Methode sein will. Viel weiter geht wie wir sofort sehen, die Immanenzlehre.

^{1a)} Pascendi, 11.

oder eine relative (teilweise) sein. Die Lehre von der absoluten Innerweltlichkeit bestreitet jedes außer- und überweltliche Sein und Wirken; alles Welt- und Menschenwirken findet seinen Ursprung, Verlauf und Abschluß ausschließlich im Schoß der Welt; Dasein und Einwirkung einer außerweltlichen Ursache, Unterschied zwischen Gott und Welt ist nicht vorhanden. Das ist Monismus.

4. Die Lehre von der relativen Innerweltlichkeit hingegen unterscheidet ein göttliches und ein geschöpfliches Sein und Wirken; sie läßt das Welt- und Menschenwirken von Gott nicht aufgesogen, sondern gehoben und beeinflusst werden; sie lehrt den Dualismus, indem sie Gott und den Geschöpfen ihr Eigenteil am Sein und Wirken unverkürzt zumißt.

5. Die Lehre von der absoluten Innerweltlichkeit des gesamten Weltprozesses findet sich, sei es in Form des Pantheismus, sei es in Form des Materialismus, schon in den ältesten Zeiten. Die Indier z. B. lehrten, daß die ganze Welt aus einem goldenen Ei sich entwickelt habe. Auch die Griechen wollten das Rätsel der Welt mit einem Schlage und von einem Punkte aus lösen. Die einen machten das Wasser, die andern das Feuer oder auch die Luft zum Urelemente der Welt. Dieses Urelement ist lebendig, enthält entweder aktuell in gegebener Fülle, oder potentiell einem Samentkeim vergleichbar, alle künftigen Entfaltungen und Entwicklungen. Im ersten Falle entwickelt oder entfaltet es sich seitwärts in der Ebene, oder emanirt abwärts in die Tiefe; im zweiten Falle entwickelt es sich aufwärts zur Höhe und vorwärts — immer aus eigener Kraft.

6. Wohl war es einst dem Christentum gelungen, den pantheistischen Monismus, trotz der zähen Gegenwehr des Neuplatonismus in den Hintergrund zu drängen; ihn völlig auszurotten, gelang nicht. Er wucherte weiter in den gnostisch-manichäischen Lehren des Marcus und Priscillian, erscheint spurhaft bei Boethius, dann auch im Mittelalter bei Scotus Erigena und Abälard, ausgeprägter bei Amalrich von Bene und David von Dinant und am meisten beim berühmten Mystiker Meister Eckart. Pantheistischen Monismus zeigte auch die arabische Philosophie, die der hl. Thomas niederwarf, Philosophen der Renaissance aber wieder aufweckten: in diesem Sinne arbeitete

Pomponatius in Padua, Marsilius Sicinus in Florenz und auch Picus von Mirandola. Giordano Bruno, Vanini und Jakob Böhme müssen ebenfalls hieher gerechnet werden.

7. Die Lehre von der absoluten Innerweltlichkeit kann aber auch auf dem Boden des Materialismus stehen — materialistischer Monismus, gleichviel, ob er sich in der Gestalt des mechanischen oder des sensualistischen Materialismus darstellt. Auch hier wird alles von innen, aus dem Schoß der Welt erklärt; jede äußere Einwirkung, jeder Gott, der von außen stieße, jedes transzendente, außer- und überweltliche Wesen und Wirken abgelehnt.

8. Ob pantheistischer oder materialistischer Monismus —: die Lehre von der absoluten Innerweltlichkeit ist die schroffste Leugnung des Christentums. Was bedeutet für Spinoza und Hegel Übernatur, Offenbarung und Glaube im christlichen Sinn? Was Schöpfung, Vorsehung, Erbsünde, Erlösung? Nichts als innere Widersprüche. Was sind für Feuerbach, Dacherot, Comte, Haedel religiöse Dogmen und Begriffe? Illusionen, Ausstrahlungen meines Ich, formulierte und personifizierte Wünsche meines Innern, hinausprojiziert in die Außenwelt. Es gibt keine außerweltlichen Seins- und Erkenntnisgründe, kein Jenseits, keinen Dualismus: der gesamte Weltprozeß darf einzig aus innerweltlichen Ursachen erklärt werden.

9. Der Immanenzgedanke im Sinne absoluter Innerweltlichkeit erfuhr durch Fichte eine Steigerung zum absoluten Subjektivismus. Er lehrte die vollständige Identität zwischen dem Ich und Nicht-Ich und zerstörte damit den letzten kümmerlichen Rest transsubjektiver (vom Subjekt verschiedener) Wirklichkeit, den Berkeley, Hume und Kant etwa noch übrig gelassen. Mehr noch: nicht nur war das Subjekt, das Ich, der Menscheng Geist mit den Welt Dingen identisch, sondern war auch deren Schöpfer: das Nicht-Ich als reine Schöpfung des Ich, und damit das absolute Alleinsein des Ich, der reinste Subjektivismus proklamiert!

10. Auch Schelling und Hegel lehrten wie Fichte, die Identität des Ich mit dem Nicht-Ich; aber während Fichte das Universum aus dem Ich heraus erzeugt oder vom Ich vollständig aufgesogen werden ließ, fielen jene beiden in das entgegengesetzte Extrem:

sie ließen das Ich im Universum verdampfen. Der Menscheng Geist ist ihnen nur höchste Blüte des Universums, dessen Bewußtsein, Mund und Dolmetsch. Auf der Linie Spinozas bleibend, lehrten sie den Pantheismus in der Form des Absoluten; nur daß, wie wir sahen, Spinoza diesem absoluten ein starres, abgeschlossenes Maß von Vollkommenheit mit bloßer Entfaltung in die Breite der Erscheinung zuschrieb, während Schelling und seine Nachfolger das Absolute in aufsteigender Linie sich entwickeln ließen: das Absolute, erst ein dunkler Keim, steigt aus eigener Kraft zu immer höherer Vollkommenheit bis zum leuchtenden Gipfel des menschlichen Bewußtseins, des Ich. Den gleichen Prozeß durchläuft die „Idee“ Hegels, der „Wille“ Schopenhauers, das „Unbewußte“ v. Hartmanns.

11. Kant lehrte die Immanenz weder im Sinne absoluter Innerweltlichkeit, noch des absoluten Subjektivismus. Die Kantische Vernunft ist bloß eine Art Demiurg, der den Dingen nicht das Sein, sondern nur Gestalt und Gesetz verleiht —: Organisator, nicht Schöpfer des Nicht-Ich. So wenigstens wird man sagen müssen, wenn das Kantische „Ding an sich“ eine vom menschlichen Ich verschiedene Realität besitzt.

12. Aber Kant ist der Vater der Immanenzlehre in einem andern Sinn: er lehrte die Immanenz der Erkenntnis. Die Erkenntnisimmanenz will sagen: Quelle und Garant der Erkenntnis ist das menschliche Ich; hier nimmt das Wissen seinen Ausgang und Abschluß.

Auch die Erkenntnisimmanenz können wir in eine relative und eine absolute unterscheiden. Wie in den mannigfachen Welt- dingen auf den unorganischen, organischen und sensitiven Stufen des Seins immanente Prinzipien (Formen, Entelechien), aktive und passive Eigenvermögen, Akt und Potenz, Kraft und Anlage sich finden, kraft derer die Welt- dinge als wahre Ursachen gegenseitig aufeinander einwirken können, so ist dies auch der Fall im Tätigkeitsbezirk des Geistes, dem natürlichen sowohl als dem übernatürlichen. Denn sogar die Gnade ist ein immanentes Vermögen; auch die religiösen Akte haben ihren Ausgang und Abschluß im Schoß der Seele: Immanenz der Erkenntnis und des Willens ist vorhanden.

13. Aber diese Immanenz ist nicht eine absolute, sondern eine

relative, unvollständige, teilweise, weil die Erkenntnis- und Willensakte, auch die religiösen, in den Eigenkräften der Seele nicht ihre Vollursache haben, sondern teilweise von äußern Faktoren (z. B. der göttlichen Mitwirkung, der Offenbarung) abhängen können und tatsächlich abhängen. Vertreterin dieser relativen Erkenntnis- und Willensimmanenz ist vorwiegend die philosophia perennis, die Philosophie des Aristoteles und Thomas samt deren Schulen und Verbündeten. So scharf sie auch die Welt Dinge von Gott als ihrem Schöpfer und letzten Ziel unterscheiden, wahren sie ihnen doch nicht minder entschieden eine angemessene Eigenständigkeit.

14. Doch sei erwähnt, daß in der Abgrenzung des geschöpflichen und des göttlichen Wirkens, in der Bestimmung des geschöpflichen und göttlichen Anteils am Weltgeschehen manche Katholiken fehlgingen. Einige haben das geschöpfliche Eigenwirken im Verhältnis zum göttlichen Wirken und in Beziehung auf Gott zu niedrig, andere haben es zu hoch eingeschätzt. Die Bajanisten und Jansenisten (16.—18. Jahrhundert), ins Neß protestantisierender Anschauung verstrickt, übertrieben die Folgen der Erbsünde derart, daß sie der Vernunft und dem Willen jede religiöse Eigenkraft absprachen; die Kartesianer brachten die metaphysischen, d. h. die durchschlagenden Gottesbeweise in Mißkredit.

Die Traditionalisten de Bonald, Lamennais, Ventura, Ubaghs und andere in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die im Banne von Kartesius und Kant waren, verzweifeln an jeder religiösen Eigenkraft der Vernunft und flohen zur Uroffenbarung, ohne deren Einfluß sie alle religiöse Erkenntnis für unmöglich erklärten.

Auch Bautain und Bonnetty vermeinten, daß das Dasein Gottes, die Geistigkeit der Seele und die menschliche Freiheit durch die Vernunft sich nicht beweisen lasse. Endlich haben die Kartesianer den Körpern nur das Beharrungs- und Widerstandsvermögen zuerkannt, ihnen aber jede andere Selbsttätigkeit abgesprochen.

Die Okkasionalisten gingen noch weiter und bestritten den Körpern auch noch das Beharrungs- und Widerstandsvermögen, und Malebranche († 1715) leugnete jede Selbsttätigkeit nicht

nur des unbelebten Stoffes, sondern aller Geschöpfe überhaupt. Wollte man die Dinge Ursache dessen nennen, was durch sie zu geschehen scheine, so dürfe man sie nur Gelegenheitsursachen nennen; daher der Name „Okkasionalisten“. Für alles Sein und Werden und jegliche Veränderung anerkennen sie nur eine einzige Ursache: Gott!

15. Diese Gruppen haben auch die relative Immanenz, auch das teilweise Eigenwirken der Geschöpfe entweder aufgehoben oder ungebührlich verkürzt; deshalb wurden sie von der Kirche zensuriert. Aber auch jene andern Gruppen verfielen der kirchlichen Zensur, welche die relative Immanenz über das zulässige Maß hinaus überspannten; ich meine G. Hermes († 1831), A. Günther († 1863) und J. Frohschammer († 1893). Hermes erklärte die Vernunft als die einzige religiöse Erkenntnisquelle, womit die Rolle der äußern Hilfskräfte, z. B. der Offenbarung, in unzulässiger Weise gestrichen oder erniedrigt wurde. Günther und Frohschammer erhoben die Vernunft in Sachen der Religion zur obersten Richterin, ließen vor deren Auge alle Schleier auch der erhabensten Geheimnisse fallen und die Grenzen zwischen Natur und Übernatur verschwinden. — In Italien lehrten Gioberti († 1852) und Rosmini († 1855) eine Intuition des göttlichen Wesens durch die Vernunft. Auf verwandtem Boden, wie diese zwei hervorragenden Ontologen, standen Gratry († 1872) in Frankreich, Rothensflue in der Schweiz, Klee († 1840) und Staudenmeier († 1856) in Deutschland.

16. Kant hingegen lehrte die absolute Erkenntnisimmanenz, und sofern von theologischen Dingen die Rede ist, kann er als Vater der Immanenztheologie bezeichnet werden, indem er, durch seinen Agnostizismus verleitet, den religiösen Quellbezirk auf das menschliche Ich einkreiste. Der Vernunft wurde jedes Schlußverfahren, jeder theoretische Erkenntnisweg von den geschöpflichen Tatsachen zu Gott abgeschnitten. Gott, Seele, Kirche ließ der Königsberger durch den Zauberstab seiner Kritik vor dem Geistesauge des Menschen verschwinden. So gewaltige, unentbehrliche Größen mochte er aber doch nicht stürzen, ohne sie irgendwie wieder aufzubauen. Dieser Wiederaufbau konnte aber nicht durch syllogistisches Schlußverfahren vollzogen werden und nicht auf der Basis äußerer objektiver Tatsachen; aus dem Schoße

des Geistes, und aus ihm allein, sollte die Überwelt wieder erstehen.

17. Die negative Seite der Kantischen Theologie, d. h. die Proklamierung des religiösen Agnostizismus, fand bei den Nachkantianern, bei den außerkirchlichen Philosophen, bei der Mehrzahl der protestantischen Theologen und auch bei den Modernisten vollen Beifall. Dasselbe gilt von der positiven Seite der Kantischen Theologie, insofern sie den Immanenzweg beschritt und den ganzen Quellbezirk der Religion und Theologie auf das eigene Ich einschränkte. Auch darin fand er bei den liberalen Protestanten und den Modernisten größten Beifall, daß er den Glauben auf persönliche Postulate, persönliche Hoffnungen, Wünsche, Bedürfnisse und Wollungen sich gründen und aufbauen ließ.

Aber daß Kant den Glauben als einen praktischen, moralischen faßte, daß er ihm überdies nicht nur rein individuelle, persönliche, sondern allgemein verbindliche und notwendige Gültigkeit zusprach, daß er ihm schließlich noch die Vernunft — die praktische Vernunft — zur Unterlage gab und ihn so zu einer Abart des Wissens machte, darin versagten ihm die liberalen Protestanten und die Modernisten entschieden ihre Heerfolge.

II. Die Immanenzlehre der Modernisten.

Die Immanenzlehre der Modernisten läßt sich durch drei Linien umgrenzen: Der Quellbezirk der Religion wird eingekreist auf das eigene Ich, bzw. auf das Unterbewußtsein; Quellmotiv der Religion sind seelische Bedürfnisse; der religiöse Grund- und Leitakt ist nicht ein verstandesmäßiger, sondern ein gefühlsmäßiger, bzw. emotioneller Akt. Diese drei Wurzel- und Gipfelpunkte der modernistischen Immanenzlehre haben wir nun der Reihe nach zu behandeln; sie bezeichnen die vitale Immanenz.

1. Kapitel.

Der Quellbezirk der Religion liegt im Schoß des eigenen Ich.

1. Die Frage umfaßt ein Stück psychologischer Geographie oder Topographie: wo hat der Strom des Religionsaktes seine Quelle — außer mir oder in mir?

Darin sind die Modernisten mit Kant und seinen protestantischen Geistesankern vollkommen einig: der Quellbezirk der Religion liegt ausschließlich im eigenen Ich. Sie lehren, alles Religiöse und alle Religion, die natürliche und die übernatürliche, habe ihre eigentliche und tiefste Quelle im Herzen des Menschen; alle religiösen Kräfte, die erzeugenden so gut wie die aufnehmenden (*potentia activa et passiva*) aller religiösen Handlungen, Gaben und Güter wurzeln ganz und gar oder doch der entscheidenden Hauptsache nach in unserm Innern; allein oder doch in entscheidender Weise von hier aus empfangen die Religion Anstoß und Richtung, Geburt und Vollendung. Dem Wirken und der Stimme Gottes begegne die Seele ausschließlich oder doch in durchschlagender Weise nur in ihrem Innern; eine von außen an den Menschen herantretende natürliche oder übernatürliche Religion und Offenbarung gebe es nicht; Gegenstand und tiefsten Beweggrund ihres religiösen Glaubens und Gehabens ziehe die Seele, wie die Spinne ihr Netz, aus ihrem eigenen Schoß.

2. So schreibt Coisy: „Es versteht sich von selbst, daß man die Ursprünge der Religion, weil sie eine menschliche Tatsache ist und soweit sie im Menschen und in der Menschengeschichte Gestalt annimmt, in der menschlichen Seele suchen muß, genau wie die Ursprünge der Moral oder der Wissenschaft oder der Kunst.“¹⁾

In einer programmatischen Erklärung schreibt Redaktor Ph. Sunk im „Neuen Jahrhundert“, der Quell der Religion liege im menschlichen Subjekt, bzw. in der Gesamtheit der menschlichen Subjekte und sei rein innerweltlich. Der offenbarende Jesus sei nichts anderes als ein Erzeugnis des Menschheitsgeistes, eine Blüte aus der Weltordnung.

„Ist nun der einzelne sich selbst Religionsstifter? Macht sich jeder seinen Glauben selbst zurecht? Nein! Die Menschheit ist eine Gemeinschaft, in der jeder dem andern zu Diensten und Nutzen ist. So treibt auch der religiöse Drang der Menschheit in gewissen, dazu eingerichteten und geeigneten Geistern ein immer vollkommeneres und befriedigenderes Ahnen und Glauben hervor: von diesen lernen dann die andern.

Im wesentlichen durch die innere Erfahrung, wenn auch

¹⁾ *Simplex réflexions sur le decret du S. Office et sur l'encyclicque 1908, S. 161.*

nicht ohne Hilfe von äußerer Überredungskunst und politischen Machtmitteln sind die Völker des Abendlandes dazu gekommen, in dem, was der religiöse Geist der Menschheit in Jesus an religiösem Ahnen und Erleben hervorgebracht hat, die göttliche Offenbarung zu sehen, in der sie ihr religiöses Genügen finden. Sie nennen es mit Recht göttliche Offenbarung; denn was in der Weltordnung grundgelegt ist, ist göttlich, so z. B. die Naturgesetze. Gott kann sich Menschen nur menschlich offenbaren und verständlich machen. In Christus hat sich das in so reiner und befriedigender Weise vollzogen, daß man mit Recht sagt: in Jesus Christus ist Gott Mensch geworden, oder wie der geniale Philosoph Bergson sich ausdrückt: Christus ist das der Menschheit zugekehrte Antlitz Gottes.“^{1a)}

3. Im Programma erklären die Modernisten:

„Es ist wahr, daß unsere Postulate mit immanentistischen Grundsätzen Hand in Hand gehen, die ja alle auf der Voraussetzung beruhen, daß das Subjekt nicht passiv ist in den Tätigkeiten des erkennenden und religiösen Bewußtseins, sondern seinem eigenen geistigen Wesen sowohl das Zeugnis einer höhern Wirklichkeit, deren Gegenwart es ahnt, als auch dessen abstrakte Formulierung entnimmt. Aber ist das Prinzip der lebendigen Immanenz des Göttlichen wirklich jenes zerstörende Prinzip, wofür es die Enzyklika zu halten scheint?“²⁾

Die Immanenzlehre gilt den Modernisten überdies als ein Gebot der Zeitphilosophie:

„Durch Gedankengänge dieser Art haben wir uns allerdings mit den Grundtendenzen der zeitgenössischen Philosophie begegnet, mit der immanentistischen Tendenz, die zugleich die Existenzbedingung der Philosophie ist. Nach dieser Tendenz kann nichts in den Menschen dringen, was nicht einem Expansionsbedürfnis entspricht und demselben entspricht; es gibt für ihn keine feststehende Wahrheit und keine zulässige Vorschrift, die nicht in irgendeiner Weise autonom oder autochthon wäre. Angewandt auf die christliche Geschichte bildet dieser immanentistische Begriff die beste Apologie jener religiösen Sätze, zu denen die Kirche

^{1a)} „Über Ziele und Wege unseres Organs und unserer Bewegung.“ Das Neue Jahrhundert, 27. Nov. 1910.

²⁾ Il Programma dei Modernisti, S. 97; deutsche Übersetzung. S. 89.

durch den beständigen Ansporn des Kollektivbewußtseins gelangt ist.“³⁾

Und im gleichen Programma lesen wir:

„Die angeblichen Grundlagen⁴⁾ des Glaubens erschienen uns als unheilbar, morsch; aber den Glauben selbst, das ganze reiche Erbe der katholischen religiösen Erfahrung fühlten wir noch mächtiger in uns erglühen (palpitare), und wir erkannten deutlich, daß er mit den vornehmsten Anschauungen des zeitgenössischen Gedankens in Einklang gebracht werden kann.“⁵⁾

4. Zu den vornehmsten Anschauungen des zeitgenössischen Gedankens rechnen also die Modernisten den Immanenzgedanken — nicht die Immanenzlehre der nachkantischen Idealisten (dagegen verwahren sie sich ausdrücklich⁶⁾), wohl aber die Immanenztheologie, gemäß welcher keine einzige, insbesondere keine religiöse Wahrheit in den Menschen von außen eingehen kann: „Es gibt für den Menschen keine feststehende Wahrheit und keine zulässige Vorschrift, die nicht in irgendeiner Weise autonom oder autochthon wäre.“ Ein äußerer religionserzeugender Faktor, wie z. B. die christliche Offenbarung, wäre Extrinsezismus, den die Modernisten mit den härtesten Worten schmähen. Le Roy, der Philosoph unter den Modernisten, spricht folgende Worte zwar von den Dogmen, im Grunde richten sie sich aber noch viel mehr gegen die äußere Offenbarung. Er schreibt:

„Radikal von außen will sie die Wahrheit in uns einführen, gerade wie eine fertige Sache, die gewaltsam in uns einträte. Jedes beliebige Dogma erscheint so wie eine Unterjochung, wie eine Schranke für die Rechte des Gedankens, wie eine Drohung intellektueller Tyrannei, wie eine von außen angelegte Fessel und Hemmung der Forschungsfreiheit: alles Dinge, die dem Leben des Geistes, seinem Drang nach Autonomie und Ehrlichkeit, seinem zeugenden und tragenden Prinzip — nämlich seinem Prinzip der Immanenz — direkt widersprechen. . . . Dieses Prinzip der Immanenz richtig verstanden zu haben, ist das wesentliche

³⁾ II Programma, S. 91; deutsche Übersetzung, S. 85.

⁴⁾ Le pretese basi, das waren die üblichen Gottesbeweise und Offenbarungsquellen.

⁵⁾ II Programma, pag. 11; deutsche Übersetzung, S. 11.

⁶⁾ Rinnovamento v. II (fasc. 11—12), S. 565.

Ergebnis der modernen Philosophie; wer es nicht zugibt, darf sich nicht mehr zu den Philosophen rechnen; wer es nicht zu verstehen vermag, verrät dadurch, daß ihm der philosophische Sinn abgeht.“⁷⁾

„Kurz, es gibt für uns nie eine rein äußere Größe, die ich weiß nicht welcher toten Materie gleiche; eine solche Größe könnte uns denn auch in keiner Weise einverleibt werden; sie wäre für uns ein Nichts; denn wo wollten wir sie fassen? Sogar die Erfahrung ist durchaus nicht die Aneignung von ‚Sachen‘, die uns anfänglich völlig fremd gewesen; nein, sie ist vielmehr ein Übergang vom Eingeschlossenen zum Ausdrücklichen (un passage de l'implicite à l'explicite), eine Bewegung in die Tiefe, die uns in dem bereits abgeklärten Wissensbezirk geheime Bedürfnisse und schlummernde Schätze (des richesses virtuelles) enthüllt, ein Ringen nach organischer Entwicklung, wo Reserven aufgeboten oder Bedürfnisse wachgerufen werden, die unsere Tätigkeit steigern. Und so tritt nie eine Wahrheit in uns ein, sie sei denn von etwas Vorausgehendem als mehr oder weniger notwendige Ergänzung postuliert, gerade wie die Speise, um wirksame Nahrung zu werden, beim Genießenden vorausgehende Anlage und Vorbereitung voraussetzt, nämlich den Drang (l'appel) des Hungers und die Fähigkeit zu verdauen. Sogar die Feststellung einer wissenschaftlichen Tatsache bietet diese Eigenart, da keine Tatsache Sinn und folglich für uns Dasein besitzt, außer durch eine Theorie, in deren Schoß sie geboren wird und sich einpflanzt... Das Wenige, was ich gesagt, reicht gewiß hin, wenigstens ahnen zu lassen, wie der sogenannte Extrinsezismus dem Geist, der Haltung und Methode des modernen Gedankens widerspricht.“⁸⁾

5. Die Modernisten scheinen hierin zu denken wie Nathan der Weise⁹⁾:

„...Wahrheit! Als ob
Die Wahrheit Münze wäre! — Ja, wenn noch
Uralte Münze, die gewogen ward!

⁷⁾ Edouard Le Roy, *Dogme et Critique* 1907. S. 9.

⁸⁾ Le Roy, a. a. O. S. 9—10.

⁹⁾ III, 6.

Das ginge noch! Allein so neue Münze,
Die nur der Stempel macht, die man aufs Brett
Nur zählen darf, das ist sie doch nun nicht!
Wie Geld in Saß, so striche man in Kopf
Auch Wahrheit ein?"

Wenn einst die Deisten Gott derart versprödeten, daß sie ihn und sein Wirken vom Menschen gänzlich wegwiesen und jedes Wirken auf den Menschen ihm verboten, so fallen nun die Modernisten ins andere Extrem. Sie überspannen den religiösen Subjektivismus derart, daß sie Gott mit seinem Wirken in das Innere des menschlichen Ich glatt einkreisen; hier und nur von hier aus spricht und wirkt der lebendige Gott.

2. Kapitel.

Der Quellbezirk der Religion im Unterbewußtsein.

1. Den Keim der Religion heißen uns die Modernisten einzig und ausschließlich im Schoß des Ich suchen. Im menschlichen Ich sind aber verschiedene Schichten und Fähigkeiten: Verstand und Wille, sinnliche Erkenntnis und sinnliches Strebevermögen; wo und in welcher dieser Fähigkeiten beginnt die Religion zu keimen? Wo zittert die erste Regung der göttlichen Offenbarung in den Menschen? Gott offenbart sich, so antworten die Modernisten, zunächst nicht im Verstand und Willen, nicht im Oberbewußtsein, sondern in der alogischen Seelenzone — im Unterbewußtsein.^{9a)}

2. Daß es eine Reihe von Handlungen gibt, die ihre Quelle nicht in unserm Bewußtsein zu haben scheinen, gilt als ausgemacht. Wenn einer in Sieberphantasien oder in heftiger Leidenschaft eine Tat begeht, sagen wir: „er war sich dessen nicht bewußt“. Ich überhöre einen Ton oder einen Anruf; — später kommt er mir doch wirksam zum Bewußtsein. Beim Handeln folgen wir oft ganz andern Motiven als denjenigen, deren wir uns bewußt sind (Bewußtseinstäuschung). Auf

^{9a)} G. Weingärtner: Das Unterbewußtsein. Mainz 1911. Kirchliches Handlexikon: „Unterbewußtsein“.

einem Spaziergange stehen wir plötzlich still oder biegen in eine Straße ein aus unreflektierten Gründen. Bei Nacht umgaukelt uns das bunteste Traumleben. Die medizinisch berühmten hysterischen Damen Sélida und Léonie finden plötzlich ihre Person verdoppelt oder gespalten in zwei Ich, die sich fremd erscheinen; so z. B. urteilt Léonie B (die somnambule) über Léonie A (die wache): „Sie ist eine brave, ziemlich dumme Frau, aber ich bin es nicht.“

In der Hypnose erhält jemand den Befehl: „Sobald die Uhr wieder schlägt, gehen sie dreimal durch das Zimmer hin und her!“ Dann wird er aufgeweckt; aus der Hypnose erinnert er sich an nichts. Nun schlägt aber die Uhr, und sofort steht er auf und vollzieht den Auftrag.

Im Schlafwandel gelingt es hier und da, z. B. mathematische Probleme zu lösen, die im Wachbewußtsein mißlangen.

Bei den Inspirationen des Künstlers und des Genies scheinen plötzlich frische, fremde Quellen zu springen, eine höhere fremde Macht scheint Hirn und Hand des Genies als Werkzeug zu führen. — In der Telepathie empfängt ein lebender Geist von einem andern Geiste einen Eindruck auf andern als auf den bekannten Sinneswegen.

3. Wo haben diese und ähnliche Erscheinungen ihre Quelle? Die Modernen antworten: Nicht im Oberbewußtsein, sondern im Unterbewußtsein.

Und was ist das Unterbewußtsein? Ein äußerst vielsinniger Ausdruck, in dessen Bestimmung die modernen Psychologen vollständig auseinander gehen; Eisler erwähnt achtzehn Arten, das Unterbewußte aufzufassen¹⁾, deren wichtigste sich in folgende Gruppen bringen lassen.

4. Einige fassen das Unterbewußte als das Unbewußte. So redet Schopenhauer von einem angeboren Trieb, einer nativistischen stets wirksamen Willensregung mit unbestimmtem, allgemeinem Objekt. Ed. v. Hartman postulierte das Unbewußte als Erklärungsfaktor der Welt: das Absolute ist in steter psychischer Tätigkeit und besitzt eine der sonstigen menschlichen Erkenntnis entgegengesetzte, unbewußte Erkenntnisart.

¹⁾ A. a. O. III, 1561.

5. Sechner hingegen nahm an, unterhalb der Schwelle des wachen Bewußtseins befinde sich eine andere höhere Lebenssphäre, ein allgemeines, überragendes Bewußtsein, in dem das Einzelbewußtsein aller Einzelwesen wurzle und wie in einem gemeinsamen Lichtgrund zusammengefaßt sei: dieses ist das Allgemeinbewußtsein (Erdbewußtsein und Weltbewußtsein), aus dem das Individualbewußtsein wie eine Welle emporquillt.

6. Von dieser mehr philosophischen Auffassung des Unterbewußtseins abbiegend, haben empiristische Psychologen (Janet, Binet, Ribot usw.) das Unterbewußtsein bestimmt als Absplitterung vom zentralen Bewußtsein, es wohl auch neuropathisch als klinischen Begriff aufgefaßt, um in Fällen von Hysterie und Psychasthenie gewisse Erscheinungen der Desintegration der Persönlichkeit zusammenzufassen. Sie lassen die Person verdoppelt oder gespalten sein, setzen neben das wache normale Ich ein anderes, so daß der Kranke doppelpersönlich handelt oder seines Nervensystems zwiespältig sich bedient.

7. Weiter gingen die Anglo-Amerikaner²⁾: aus einem pathologischen erhoben sie das Unterbewußtsein zu einem mystisch-
okkultistischen Begriff: es reiche in kosmische Tiefen hinab, sei das Gravitationszentrum des seelischen Lebens. Ein Teil des Ich bleibe stets verschleiert und verhalte sich zum Oberbewußtsein wie der unter der Meeresoberfläche schwimmende Teil eines Eisberges zu seiner ungefähr $\frac{1}{9}$ seines Gesamtumfanges betragenden sichtbaren Masse.

Die unterbewußte Fortsetzung des Oberbewußtseins erzeuge Gefühlseinbrüche ins Oberbewußtsein, sei Sitz und Organ für Gott und all sein Wirken auf die Seele und behaupte gegenüber dem Oberbewußtsein den Primat. Unser normales, wahres, rationales Bewußtsein sei nur eine bestimmte Art von Bewußtsein; um dasselbe herum lägen potentielle Bewußtseinsformen, die ganz andersartig und von jenem nur durch ganz dünne Wände geschieden seien. Wir können durchs Leben gehen, ohne ihr Dasein zu ahnen; werde aber das richtige Reizmittel angewendet, so erscheinen sie bei der leisesten Berührung in voller Deutlichkeit.

²⁾ Myers, James, Schiller, Sanday usw.

James schreibt:

„Wenn wir neben diesen Erscheinungen der Inspiration³⁾ die religiöse Mystik in Betracht ziehen, wenn wir uns an die auffallenden und plötzlichen Friedensstimmungen zwiespältiger Naturen erinnern, wie wir sie bei den Bekehrungen beobachtet haben, und wenn wir an die übertriebene Liebe, Reinheit und Selbstzucht vieler Frommen denken, so können wir m. E. der Folgerung nicht ausweichen, daß wir in der Religion eine Sphäre der menschlichen Natur haben, die in ungewöhnlich enger Beziehung zur Region des Unterbewußten steht. Hat der Begriff ‚unterbewußt‘ für jemanden einen verdächtigen Klang, so wähle man irgendein anderes Wort, um jene Region von derjenigen des gewöhnlichen Bewußtseins zu unterscheiden. Man nenne die letztere meinerwegen die A-Region des persönlichen Bewußtseins und die andere die B-Region.

Die B-Region bildet dann offensichtlich das weitere Gebiet in jedem von uns, sie ist die Region alles dessen, was unbemerkt vorübergegangen ist. Sie enthält z. B. alle momentanen Einbrüche und enthält die Quellen aller unserer Leidenschaften und Triebe, unsrer Liebe, unsres Hasses und unserer Vorurteile, deren Gründe uns oft dunkel sind. Unsere Anschauungen und Hypothesen, unser Aberglaube, unsre Meinungen und Überzeugungen, und überhaupt alle nicht rationalen Funktionen entstammen ihr. Sie ist die Quelle unserer Träume; ja anscheinend kehren sie auch wieder dahin zurück. Dort entstehen unsre etwaigen mystischen Erfahrungen, die automatischen Antriebe, mögen sie sensorischer oder motorischer Art sein, unsre Schlaf- und schlafähnlichen Zustände, wenn wir solchen unterworfen sind; unsre Hirngespinnste, fixen Ideen und hysterischen Anfälle, falls wir hysterisch sind; unsere übernormalen Erkenntnisse, z. B. wenn wir telepathisch veranlagt sind. Sie ist also der Quellpunkt von vielem, was zur Religion gehört oder zu ihr in naher Beziehung steht.

Und nun geht mein Schluß dahin: bei Menschen deren religiöses Leben besonders entwickelt ist, scheinen die Einbrüche aus dieser Region ungewöhnlich stark zu sein; jedenfalls haben

³⁾ James hatte von den automatischen Handlungen rasender Priester, sowie von den Stimmen und Visionen eines Paulus, Mohammed, Bernard, Lonola, Sog, Weslen, Christus gesprochen.

Erfahrungen, die dorthier stammen, eine bedeutende Rolle in der Religionsgeschichte gespielt.“⁴⁾

8. Und im Programma der Modernisten heißt es:

„Die Erfahrung des Göttlichen, die in den dunkelsten Tiefen unseres Bewußtseins stattfindet, [führen] zu einem besondern Sinn für die übersinnlichen Wirklichkeiten, von dem unsere ganze ethische Existenz beherrscht wird. Uns liegt nichts mehr daran, zu Gott zu gelangen durch die Darlegung⁵⁾ der mittelalterlichen Metaphysik oder durch das Zeugnis der Wunder und der Prophezeiungen, welche letztere Dinge das zeitgenössische Bewußtsein eher verletzen, als daß sie es in Erstaunen setzen, und sich der Kontrolle der Erfahrung entziehen. Wir haben andere Fähigkeiten⁶⁾, das Göttliche zu erkennen; wir finden in uns jenen von Newman erwähnten, schließenden Sinn⁷⁾, durch den es uns gegeben ist, die Gegenwart höherer Kräfte, mit denen wir in direkter Berührung stehen, in ihrem unaussprechlichen Geheimnis inne zu werden.“⁸⁾

9. Aber nun entsteht die Frage: Was ist jener Teil des Ich, der in der Region des Unterbewußtseins verschleiert weilt? Was ist der tiefste, verhüllte Kern des Ich, dem alle religiösen Keime entwachsen? Der Vedantismus und Idealismus, der Pantheismus in allen Formen behauptet, das unterbewußte Ich sei eins und identisch mit dem Absoluten, mit der Weltseele. Das ist z. B. die Anschauung von James⁹⁾; es ist auch diejenige von A. Sabatier. Er schreibt¹⁰⁾:

„Woher kommt diese religiöse Verwandtschaft der Seelen, diese Leichtigkeit, unter sich in Verbindung zu stehen, diese Gegenseitigkeit und unendlichen Verlängerungen der gleichen Inspiration,

⁴⁾ James-Wobbermin, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, S. 443 ff. Vgl. Seite 462 ff, wo das unbewußte Ich als das höhere und Führende bezeichnet wird, als eins mit Gott und identisch mit der Weltseele.

⁵⁾ Dimostrazioni.

⁶⁾ Noi segnaliamo altre capacità di conoscere il divino.

⁷⁾ Quel senso illativo di cui parlava Newman.

⁸⁾ Afferrare. Il Programma, S. 96—97. Deutsche Übersetzung, S. 88—89.

⁹⁾ A. a. O., S. 461—467.

¹⁰⁾ Esquisse d'une philosophie de la religion, p. 55.

wenn nicht von der Gegenwart des nämlichen Gottes im Innern eines jeden? Die Menschen sind nur getrennt durch ihre äußern Idole. In dem Maße als sie ihr Sein vertiefen und in das Innerste ihrer geistigen Natur niedersteigen, entdecken sie den gleichen Altar, beten sie die gleichen Gebete, streben sie nach dem gleichen Ziel. Aus diesem tiefen Grunde werden die Einzeloffenbarungen zu allgemeinen. Es gibt keine auserwählten Propheten Gottes, es sei denn deshalb, weil es eine allgemeine Berufung und Auserwählung aller Menschen gibt. Wenn die Menschheit, dem Vermögen nach und in einem gewissen Sinne nicht ein Emmanuel (Gott mit uns) wäre, so würde aus ihrem Schoße niemals derjenige hervorgegangen sein, der diesen gesegneten Namen trägt.“ ... Und einige Seiten später¹¹⁾: „Wo ist denn heute der Mensch, der durch etwas Nachdenken die dünne Rinde seines täglichen Lebens nicht durchbrochen und dahinter nicht jene dunklen und tiefen Wasser geschaut hat, auf denen unser Bewußtsein schwimmt? Wer hat nicht in sich selbst eine gegenwärtige und verschleierte Kraft herausgeföhlt, die größer ist als die seine? Welcher Verechter einer großen Sache hat in seinem persönlichen Wirken nicht das geheimnisvolle Wirken einer allgemeinen und ewigen Macht wahrgenommen und mit einem Gefühl der Verehrung begrüßt? In Deo vivimus, movemur et sumus. Vielleicht gibt es in der Religion kein anderes Geheimnis als dieses, oder dann sind alle andern nur Sonderformen von diesem. Allein dies Geheimnis darf nicht „verschwinden; denn ohne dasselbe gäbe es überhaupt keine Religion“.

10. Nach den Modernisten liegen nun die Wurzeln des Glaubens, der Religion im Unterbewußtsein, wie die Enzyklika „Pascendi“¹²⁾ nachdrücklich hervorhebt. Und zwar scheinen sie das Unterbewußtsein zumeist im Sinne von James aufzufassen — als die verschleierte Tiefe, als die unbewußte Region der Seele, aus welcher Einbrüche in das Oberbewußtsein stattfinden, die der Vernunft gegenüber leitend und führend seien.

Thyrell spricht „von einer göttlichen oder wenigstens unterbewußten Erkenntnis, die noch hinter dem blindesten Instinkt und Streben sich finde“¹³⁾. Jenseits von unserer klaren Erkennt-

¹¹⁾ p. 61.

¹²⁾ S. 12.

¹³⁾ Through Scylla and Charybdis, S. 172: „... there is a divine

nis liege eine zwar nicht ganz unerkennbare, aber doch nur halb erkennbare Sphäre der Erkenntnis, eine Zwiellichterkenntnis, ein Gebiet von Tätigkeit und Leben, das zum Teil unsere Fähigkeit überschreite. — Die Erkenntnis sei dem Willen und Leben völlig untergeordnet¹⁴⁾. Dieses Leben oder in diesem Leben sei Gott; nur hier könne Gott gefunden, gesehen und gehört werden. „Denn jetzt haben wir gelernt, Gott da zu suchen, wo er allein gefunden, gesehen, gehört werden kann, nahe und nicht weit entfernt, innen und nicht außen, gerade im Herzen seiner Schöpfung, im Zentrum des menschlichen Geistes, im Leben jedes einzelnen, noch mehr im Leben der Gesamtheit. Vom Sinai des (individuellen oder kollektiven) Bewußtseins, da donnert er seine Gebote und Urteile herab usw.“¹⁵⁾

Tyrrell unterscheidet zwischen dem Bewußtsein und Unterbewußtsein des Individuums. Wie wenig kennen wir das Kellergehoß unseres Seins! Wie oft werden wir von dorthier überrascht durch sog. Einbrüche (Up-rushes), von Leidenschaften, Überzeugungen, unwiderstehlichen Antrieben, als würden wir entgegen unserm bewußten Willen von einem fremden Geist in Besitz genommen. Wir sind dann gezwungen, unsere ganze Ansicht über uns selbst von Grund aus zu ändern.

Ähnlich, so fährt Tyrrell fort, gehe es auch in Staaten, Gesellschaften und Vereinen. Eine gute Vorsteherschaft werde da den Sinn und Willen der regierten Menge richtig einschätzen und zum Ausdruck bringen. Wenn nicht, so breche die Revolution aus, um eine Regierung wegzufegen, welche die im Gesamt-

or at least a subconscious knowledge behind even our blindest instincts and appetites.“

¹⁴⁾ A. a. O. S. 166, 164, 160, 157.

¹⁵⁾ A. a. O. 366: „For now we have learnt to seek Him (God) where alone He is to be found, and seen, and heard; near and not far; within and not without; in the very heart of His creation, in the centre of man's spirit; in the life of each; still more, in the life of all. It is from the Sinai of Conscience (individual and collective) that He thunders forth His commandments and judgments, etc.“

Loisn schildert die modernistische Auffassung vom Unterbewußtsein in „*Simple réflexions*“ S. 257. Er faßt die Regungen des Unterbewußtseins nicht als stürmische, emotionelle Einbrüche in's Oberbewußtsein, wie Tyrrell, sondern als ein ruhiges, normales Aufleuchten.

bewußtsein schlummernden Gedanken, Gefühle und Bestrebungen mißversteht. Und ganz so sei es in der katholischen Kirche. „Müssen wir nicht auch hier unterscheiden zwischen dem ‚Gesamtbewußtsein‘ des Gottesvolkes und dem bewußt formulierten Sinn und Willen des regierenden Teils der Kirche? Kann nicht unser Glaube an diesen schwach oder leer, unser Glaube an jenen aber stark und unwiderstehlich sein?“¹⁶⁾

Der Verfasser der „Briefe eines Modernisten-Priesters“ schreibt: „Die Religiosität ist eine Uräußerung des Geistes, unabhängig vom Stande der Gesinnung — etwas, das aus den verborgensten Schichten der Seele aufsprießt, frei von aller künstlichen Entstellung durch die Umwelt...; daraus folgt, daß eine Erneuerung der Religiosität von den Vernunftliebhabereien der Geschichte absehen und das Messer ihres Pfluges in die unerforschten Tiefen des Gesamtbewußtseins hinabsenken muß.“¹⁷⁾

3. Kapitel.

Welches ist der Antrieb oder das erzeugende Quellmotiv zum Grundakt der Religion?

1. Entstehungsort der Religion ist nach den Modernisten das Bewußtsein, näherhin das Unterbewußtsein des Menschen; welches ist der Entstehungsgrund?

Als Entstehungsgrund, Erreger und Antrieb des religiösen Grundakts hat man bald die Furcht bezeichnet, bald die Unkenntnis der Naturgesetze, bald die Leichtfertigkeit der Menschen, dann den Betrug der Priester, den Hang der Menschen zu Vorurteilen u. dgl.

2. Derartige Erklärungsversuche für das Entstehen der Religion nimmt man heute kaum mehr ernst¹⁾. Um den Aufschwung des Menschen zu Gott, wie er im Grundakt der Religion zutage tritt und gleich einer Feuergarbe schon das Dunkel der Urgeschichte überstrahlt, angemessen erklären zu können, hat man daher tiefere Erklärungsgründe ausgespäht.

¹⁶⁾ A much abused letter. 1907. S. 54.

¹⁷⁾ Lettere di un prete modernista. Roma 1908, S. 142.

¹⁾ Sabatier, Esquisse, S. 6 ff. Rijsch, Lehrbuch der evangel. Dogmatik 1911. I, S. 77 ff.

3. Schleiermacher glaubte den Antrieb zum Grundakt der Religion im schlechthinigen Abhängigkeitsverhältnis gefunden zu haben. Der Mensch kann sich abhängig fühlen von Einzelgrößen: vom Acker, Fluß, See, Meer, Gebirge u. dgl. Solchen Einzelgrößen gegenüber hat der Mensch doch auch Freiheitsgefühle, und deshalb kann hier von einem schlechthinigen Abhängigkeitsverhältnis keine Rede sein. — Es gibt nun aber im Menschen ein Abhängigkeitsgefühl, das alle Freiheitsgefühle überwölbt und übertönt:

„Eben das unser ganzes Dasein begleitende, schlechthin Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit; denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten.“²⁾

4. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist mit einem Wort das Gefühl unseres einfachen Gesetztseins, das sich in Gegensatz befindet zum Gefühl eines freien Sichselbstsetzens³⁾. Aus der empirischen Wirklichkeit, d. h. der Welt, sei dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht erklärbar. Die Welt könne nie schlechthinige Abhängigkeit bewirken, weil sie aus lauter Einzelgrößen bestehe; diesen stehe der Mensch ebenfalls als eine Einzelgröße gegenüber, so daß er gegen sie immer auch ein Freiheitsgefühl haben könne und somit nie ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl. „Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist also nicht als ein Mitgesetztsein der Welt (im Selbstbewußtsein) zu erklären, sondern als ein Mitgesetztsein Gottes, als der absoluten ungeteilten Einheit.“⁴⁾ So führt das Abhängigkeitsverhältnis, indem wir es fühlen, zu seinem „Woher“, zu Gott.

5. Hume, und nach ihm besonders Feuerbach, faßten die Religion als eine Dichtung der Phantasie, geboren aus einem praktischen Bedürfnis: aus dem Glückseligkeitstrieb, aus der ängstlichen Unruhe um Glück, aus Angst vor künftigem Unglück, aus Furcht vor Tod und Untergang. Gott ist für Feuer-

²⁾ Schleiermacher, Der christl. Glaube, § 4, 3.

³⁾ Mandel, Die Erkenntnis des Übersinnlichen. Leipzig 1911. S. 183.

⁴⁾ Schleiermacher, a. a. O. § 32, 2. Siehe unten S. 510. — Quellmotiv der Religion nach Kant ist der kategorische Imperativ; oben S. 442.

bach nur ein hypostasiertes Wunschgebilde des Menschen, das aus krankhafter Wurzel sprosse und daher zerstört werden müsse.

6. Ebenfalls für ein Phantasiegebilde wird die Religion erklärt von Friedrich Albert Lange. Auch ihm ist sie ein ideales Flugzeug, das uns über die Schranken der Sinne in die freie selige Welt des Ideals emporträgt; im praktischen Bedürfnis nach dieser befreienden Erhebung liege die Wurzel der Religion. Aber von Feuerbach weicht Lange darin ab, daß er das Phantasiegebilde der Religion nicht für eine Krankheit, sondern für etwas sehr Segensreiches erklärt, das daher nicht zerstört, sondern als edelster Keim der Kultur erhalten werden müsse.

7. Bedeutsamer und besonders in der Gegenwart weit verbreitet ist eine andere Erklärung, wie der Grundakt der Religion entstehe, nämlich die Lehre vom Wert gewisser Dinge, den wir in Werturteilen ausdrücken.

Bei Ritschl und seinen Schülern⁵⁾ bildet einen Kardinalpunkt die Behauptung, das religiöse Erkennen verlaufe nicht wie das philosophische Erkennen in Seinsurteilen, sondern in Werturteilen. Das theoretische Erkennen scheiden sie scharf vom praktischen Erkennen und beschränken das religiöse Erkennen ausschließlich auf die Sphäre des praktischen Erkennens. Damit ist die theoretische Vernunft vom Boden der Religion verbannt.

8. Unter Wert eines Gegenstandes (einer Sache, Handlung, Idee usw.) verstehen sie die Fähigkeit, in einer bestimmten Richtung Wirkungen hervorzubringen. Der Wert kann objektiv oder subjektiv sein, d. h. er kann Wirkungen auf Dinge außer uns, oder Wirkungen auf unser Geistesleben ausüben.

Wertung ist der psychische Prozeß, in welchem ich mir der Fähigkeit eines Gegenstandes, Wirkungen in einer bestimmten Richtung hervorzubringen, bewußt werde.

Werturteil ist die Aussprache einer Wertung in Form eines Urteils⁶⁾.

9. Wenn nun die Ritschlianer sagen: alles religiöse Erkennen verläuft in Werturteilen, so sind damit nicht objektive,

⁵⁾ Herrmann, Reischle, Kaftan, Sabatier, Schulz, H. Siebeck usw.

⁶⁾ Girgensohn, Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee. Leipzig 1903, S. 116.

sondern subjektive Wertungen gemeint, deren Gegenstand also jene Wirkungen sind, welche die religiösen Vorstellungen, Begriffe und Urteile auf Gefühl und Willen ausüben. Werturteile sind ihnen thymetische Urteile, d. h. solche, deren Geltung nicht aus einer Nötigung der Wahrnehmung und des Denkens, sondern nur aus der Stellung des fühlend-wollenden Menschen zu den Vorstellungsobjekten begründet werden kann⁷⁾.

„Wenn als Dogmatik nur die objektive Beschreibung göttlicher Wirkungen beabsichtigt werden soll, so wird ... auf das Verständnis der praktischen Beziehungen derselben verzichtet. Nämlich außerhalb der Selbsttätigkeit, in welcher wir die Wirkungen Gottes aufnehmen und für unsere Seligkeit verwerten, haben wir auch kein Verständnis der objektiven Dogmen als religiöser Wahrheiten.“⁸⁾

10. Dieses über die Werturteilstheorie vorausgeschickt, fragen wir: welches sind die Größen, die auf den fühlend-wollenden Menschen einwirken und ihn zu religiösen Werturteilen fortreißen?

Hier weisen die Ritschlianer auf die unleugbare Tatsache hin, daß im Menschenggeist mächtige, unausrottbare Bedürfnisse lebendig sind, die irgendwie befriedigt und gedeckt sein wollen. Und da die Welt diese Bedürfnisse nicht befriedigt, so sieht sich der Mensch zu deren Befriedigung über die Welt hinaus, zu Gott hinaufgewiesen.

11. Da ist zuerst das intellektuelle Bedürfnis nach dem Unendlichen. Der Mensch ist auch lebendiger Geist und dieser will einen Lebensinhalt. Die Welt bietet nun dem Geiste allerdings einen Inhalt; aber was sie bietet, ist unwahres, unvollkommenes Sein und befriedigt daher nicht endgültig; die Kapazität des Bewußtseins reicht über alles Stückwerk der Welt hinaus. Wenn es auch die ganze empirische Wirklichkeit durchgeht, fühlt es sich nicht ausgefüllt, sondern leer, unbefriedigt, gelangweilt und alles Endlichen überdrüssig. So entsteht im intelligenten Wesen die Sehnsucht nach etwas, das unendlich ist,

⁷⁾ Reischle, Werturteile und Glaubenslehre. Halle 1900, S. 81. Girgensohn, a. a. O. S. 117.

⁸⁾ Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung III, S. 33.

unendlich nicht bloß der Quantität nach, sondern unendlich an Vollkommenheit⁹⁾.

12. Außerdem empfindet der Mensch das Zweckbedürfnis. Denn er ist nicht nur ein intellektuelles, sondern auch ein wollendes und handelndes Wesen. Alles menschliche Handeln hat einen Inhalt und einen Zweck. Inhalt und Zweck seiner Handlungen entnimmt der Mensch zunächst der Welt. Was aber die Welt an Zweck und Inhalt für das Handeln bietet, genügt nicht; es sind ja immer nur einzelne und beschränkte Inhalte und Zwecke, an denen der Wille sein Genügen nicht findet. Er will einen allerlehten, absoluten Zweck, ein überweltliches Ziel in der höchsten Höhe und in der weitesten Ferne¹⁰⁾.

13. Endlich und vielleicht zumeist empfindet der Mensch das Lebensbedürfnis, ein Bedürfnis nach Leben nicht nur im Sinne der bloßen Existenz, sondern eines gesteigerten, höhern, vollkommenen und glückseligen Lebens¹¹⁾. Der Wille zum Leben, zur Glückseligkeit ist wohl das tiefste und stärkste aller menschlichen Bedürfnisse, das vernünftigerweise nicht verneint werden kann, sondern positiv durchgesetzt sein will. Da dies in der Welt nicht geschehen kann, sieht sich der Mensch auch von hier aus zu einer überweltlichen, übersinnlichen Wirklichkeit hingedrängt, um sein Ich nicht nur siegreich zu behaupten, sondern auch einem endlosen Glück entgegenzuführen.

14. Der Begriff des Überweltlichen hat also für den fühlenden-wollenden Menscheng Geist einen überragenden Wert; denn er wirkt auf ihn, indem er seine Grundbedürfnisse befriedigt. Nach-

⁹⁾ Mandel, a. a. O. S. 231 ff.

¹⁰⁾ Mandel, a. a. O. S. 237.

¹¹⁾ Ps. 41, 2ff.: „Gleichwie ein Hirsch verlanget nach Wasserquellen, also verlanget meine Seele nach dir, o Gott. Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem starken lebendigen Gott.“ — Nietzsche, Zarathustra: Das trunkne Lied:

„Die Welt ist tief,
Und tiefer als der Tag gedacht.
Tief ist ihr Weh —,
Lust — tiefer noch als Herzeleid:
Weh spricht: Vergeh!
Doch alle Lust will Ewigkeit —,
— will tiefe, tiefe Ewigkeit!“

dem der Begriff des Überweltlichen als überragender Wert empfunden und bemessen worden, wird das Dasein des Überweltlichen nicht von der theoretischen Vernunft erschlossen, sondern vom Willen in mutiger Tat geglaubt, d. h. gesetzt. Denn die geistigen Grundbedürfnisse, der Schrei der Seele nach einem unendlichen Lebenszweck, nach einem unendlichen Bewußtseinsinhalt, nach einem unendlichen Lebenshalt will Erhörung; Erhörung winkt ihm nur in dem vorgestellten Unendlichen. Aus diesem praktischen Gegensatz von wirklich empfundener Unlust und vorgestelltem Lustbringendem strömt die motivierende Kraft in die Segel des Willens.

15. So liegt bei A. Ritschl die Grundlage der Religion in einer Deutung und Wertung des Weltlaufs in dem Sinne, „daß die erhabenen geistigen Mächte (oder die geistige Macht), welche in oder über demselben walten, dem persönlichen Geiste seine Ansprüche oder seine Selbstständigkeit gegen die Hemmungen durch die Natur oder die Naturwirkungen der menschlichen Gesellschaft erhalten oder bestätigen.“¹²⁾ Von dieser Formel macht Ritschl auch bei der Erforschung des Christentums „regulativen Gebrauch“, d. h. die Objekte des religiösen Erkennens werden nur soweit gewertet, als sie mit dem Gedanken der bestimmungsmäßigen Herrschaft über die Welt in Beziehung zu setzen sind¹³⁾. Nach dieser Auffassung liegt der Bestimmungsgrund der Religion in der „praktischen Vernunft“, nämlich im Bedürfnis des über seine Lage reflektierenden Menschen, mit Hilfe von göttlichen Mächten das eigene Leben gegenüber feindlichen oder hemmenden Einflüssen zu schützen und zu fördern¹⁴⁾.

16. Auch nach A. Sabatier¹⁵⁾ quillt die Religion aus einem praktischen Bedürfnis. Der Mensch sieht sich eingespannt in eine harte materialistische Welt, von ehernen Gewalten umgeben und bedroht. Welches ist das letzte Wort der Wissenschaft? Der Materialismus, die anfangslose, naturnotwendige Verkettung von Aufeinanderfolgen. Gerade das Höchste sei der Wissenschaft unerkennbar; denn der Mensch kann nicht über seinen Schatten

¹²⁾ Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung. 3, S. 17.

¹³⁾ Pfennigsdorf, a. a. O. S. 23.

¹⁴⁾ Pfennigsdorf, a. a. O. S. 29.

¹⁵⁾ † 1901 in Paris.

springen und nicht über seine Schultern steigen, um über die unübersteigliche Mauer zu blicken. „Et dès lors, que devient ma science, sinon le sentiment mélancolique d'une ignorance qui se connaît comme telle?“¹⁶⁾

Das Glück? Ich finde es nicht, nicht so sehr, weil es an den Dingen fehlt als vielmehr wegen meiner Naturanlage. Der Pessimismus hat Recht; denn eine allzu alte Erfahrung beweist, daß das ausschließliche Haschen nach Glück nur unsere Leidensfähigkeit steigert.

Soll ich vom sittlichen Wirken reden? Ich will das Gute tun, aber das Böse haftet mir an. Ich tue nicht, was ich billige, und was ich tue, billige ich nicht.

Allein gegen die Schwäche und materialistische Neigung meiner theoretischen Vernunft, gegen die brutale Macht der Außenwelt, gegen die Armseligkeit meines Willens bäumt meine praktische Vernunft, mein religiöses Gefühl sich auf: moralische Selbsthilfe durch Annahme eines Gottes und durch Anschluß an ihn wird mir Lebensgebot, das durch den Instinkt der Selbsterhaltung sich mir aufdrängt.

Ich bin mir meines Selbst, meiner Freiheit und meines unbedingten Wertes bewußt; aus diesem Bewußtsein heraus fordere ich Teleologie, d. h. die Herrschaft der Zwecke und Werte. Ich will daher mein seelisches „Ich“ behaupten gegen die erstickende Idee des Materialismus, gegen alles äußere und innere Elend, und daher will ich, daß ein Gott sei. Von der Welt bedrängt, von der erkennenden Vernunft verlassen, vollziehe ich den Anschluß an Gott, einen Rettungssprung (salto vitale), und nicht einen Todesprung. Aus dem Konflikt zwischen der erkennenden Vernunft und dem Gefühl entsteht im Herzen des Menschen die Religion. Dort ist ein „Riß im Felsen, dem die lebendige Quelle entströmt“¹⁷⁾. — Seele, Freiheit, Gott, die Grundpfeiler des religiösen Domes sichern wir uns nicht durch einen logischen Schluß der Erkenntnis, sondern durch einen praktischen Entschluß unter dem instinktiven Antrieb der Selbsterhaltung.

17. Fragen wir nun die Modernisten selbst, worin der Antrieb und Bestimmungsgrund für den Grundakt der Religion

¹⁶⁾ Esquisse, S. 17.

¹⁷⁾ Esquisse, S. 363.

bestehe. Die Religion, so sagen sie, ist ein Lebensphänomen. Für jedes Lebensphänomen¹⁸⁾ liegt der letzte Grund in einem gewissen Bedürfnis oder Antrieb; der letzte Grund für die Religion liegt also in einem Bedürfnis nach dem Göttlichen. Für gewöhnlich kann dieses Bedürfnis nicht in den Bereich des Bewußtseins gehören, sondern schlummert im sogenannten Unterbewußtsein der Seele; dort liegt auch seine Wurzel verborgen und wir können sie nicht fassen.

Unter besonders günstigen Umständen regt es sich aber und treibt ein religiöses Gefühl an die Oberfläche der Seele, in den Bereich des Innewerdens. Die besonders günstigen Umstände bestehen darin, daß mir in einer Person, einer Sache, einem Ereignis das Unerkennbare entgegentritt, dessen Reich jenseits der Grenzen des Vernunfterkennens, also in einer zweifachen Richtung liegt: nach außen jenseits der sichtbaren Natur, nach innen jenseits des Bewußtseins, d. h. im Unterbewußtsein.

Angeichts dieses Unerkennbaren also erregt das Bedürfnis nach dem Göttlichen in einem religiös gestimmten Gemüt ein eigenartiges Gefühl, wie der Fideismus will, ohne daß ein Verstandesurteil vorausgeht. Gott ist die tiefste Ursache und der letzte Inhalt dieses Gefühls, durch welches der Mensch in Wechselbeziehung zu Gott tritt.

19. Im Programm heißt es¹⁹⁾:

„Wir suchen das Gebäude des Glaubens von den schwachen Stützen einer unkritischen Exegese hinüberzutragen auf die feste, weil unangreifbare Basis, welche gelegt wird von den tiefsten Bedürfnissen des menschlichen Geistes und den seelischen Nöten, aus denen das Christentum in der Geschichte entstanden ist.“

20. Tyrrell spricht ebenfalls von den Bedürfnissen (needs), welche die Religion zur Ausgestaltung bringen²⁰⁾, während Coish mehr auf ein intuitives Werturteil oder auf einen Sinn für Werturteile abstellt, der im Unterbewußtsein sich befindet und weder eine Fähigkeit zum diskursiven Denken,

¹⁸⁾ *Encyclica Pascendi*, S. 11.

¹⁹⁾ S. 19; deutsche Übersetzung S. 19. Vgl. auch Programm S. 97; deutsche Übersetzung S. 89.

²⁰⁾ *Through Scylla and Charybdis*, S. 271 ff.

noch zur Induktion ist, wohl aber den Wert der Dinge zu beurteilen vermag, der auch nicht aus der Vernunft, sondern, wie diese selbst, aus der Tiefe unserer Natur entspringt²¹⁾.

Nach den Modernisten entsteht die Religion nicht, wie bei Kant, den ewig gültigen und ewig gleichen Postulaten der praktischen Vernunft, sondern dem Strudel des Lebens; sie bekennen sich eben zur vitalen Immanenz. Die Religion hat als Exponent eine veränderliche Größe — das Leben mit seinen Bedürfnissen — und ist somit selbst in stetem Fluß.

4. Kapitel.

Welches ist der Grund- und Leitfaden der Religion?

Subjektiv genommen ist die Religion jene Handlung oder jene Summe von Handlungen, wodurch die Seele mit Gott in Beziehung tritt. Welcher Art nun diese Handlungen seien, ob sie der Hauptsache nach im Gebiet des Gefühls, des Verstandes oder des Willens liegen, ist eine in akatholischen Kreisen vielumstrittene Frage. Der Versuch, die religiöse Grundhandlung zu analysieren und psychologisch zu bestimmen, bildet sogar den Markstein für zwei epochale Wendungen der neuern protestantischen Theologie. Die Sache gestaltet sich um so schwieriger, als es weder der Psychologie im allgemeinen, noch der Religionspsychologie im besonderen gelungen ist, die Vorgänge und Tätigkeiten der Seele genügend zu scheiden und abzuklären.

§ 1. Ein Wort zur Methode der Religionspsychologie.

1. Große Hoffnungen setzte man in die experimentelle Methode, um die gesamte Psychologie experimentell zu begründen. Wundt schreibt: „Der einzige Weg zu einer gründlichen psychologischen Untersuchung besteht in der experimentellen Beobachtung gewisser, leicht der Beeinflussung zugänglicher und mit äußern Handlungen abschließender Willensvorgänge.“¹⁾

— Die sogenannte physiologische Psychologie stützt sich auf die Annahme, jedem physiologischen Vorgang (im Gehirn)

²¹⁾ *Simples réflexion*, S. 257 ff.

¹⁾ *Psychologie*², S. 231.

entspreche immer eine bestimmte psychische Erscheinung (psychophysische Methode).

2. Allein die experimentelle wie auch die psychophysische Methode hat in der Psychologie das nicht zu leisten vermocht, was man von ihr erwartet hatte. Nicht weniger Forscher, die von dieser Seite eine wirklich wissenschaftlich exakte Begründung der Psychologie erhofften, hat sich jetzt eine gewisse Resignation bemächtigt²⁾. Es sei nur Münsterberg angeführt:

„Wir haben psychologische Experimentaluntersuchungen über Aufmerksamkeit und Gedächtnis, über Assoziation und Apperzeption und alle die andern Funktionen, die im Unterricht mitspielen, und doch würden wir in Verlegenheit sein, auch nur einige wenige auszusondern, die sich unmittelbar in pädagogische Vorschriften umsetzen ließen und dabei über das hinausgehen, was der gesunde Menschenverstand und pädagogische Erfahrung auch ohne Laboratorium vorher gewußt haben. Und ganz unerfindlich ist, was bei dem gegenwärtigen Stande der Gehirnphysiologie die für den Pädagogen nötige Einsicht in das Seelenleben durch die Kenntnis der begleitenden Gehirnvorgänge gewinnen soll. ... Kommen aber die feinem Tatsachen in Frage, so muß die Pädagogik ihre eigenen Experimente anstellen; sie muß ihr eigenes Brot backen und nicht von den paar Krumen leben, die ihr von der Tafel der Psychologen zufallen.“³⁾

3. Einen ganz andern Weg, um wenigstens gesicherte religionspsychologische Ergebnisse zu gewinnen, geht die amerikanisch-statistische Methode, die bei uns namentlich durch Schriften von James und Starbuck bekannt geworden. James sucht aus einer Fülle von Einzelzügen allgemeine Typen des religiösen Lebens und Schlüsse über die ausschlaggebenden Kräfte in der Religion zu gewinnen, wobei er nicht selten recht unkritisch und willkürlich zu Werke geht. Starbuck versucht, in seiner Art konsequenter, die statistische Methode, wie sie z. B. die Nationalökonomie benutzt, auch auf die Religionspsychologie anzuwenden und ihr dadurch eine feste objektive Basis zu geben.

Wir erhalten, auf Grund von Anfragen, „Kurven“, welche das Bekehrungsalter und die Bekehrungshäufigkeit bei Männern

²⁾ Pfennigsdorf, Der religiöse Wille. Leipzig 1910, S. 8.

³⁾ Grundzüge der Psychologie I, S. 195. Pfennigsdorf, a. a. O. S. 8.

und Frauen, bei Mädchen und Knaben „graphisch“ darstellen. Es werden statistische Tabellen über die Motive und Kräfte der Bekehrung, über ihre Beziehung zum Temperament, über die Erlebnisse unmittelbar vorher, über die Dauer der Bekehrungsperiode, über das Vorkommen abnormer Bekehrungsformen usw. mitgeteilt, alles in Zahlen, verteilt auf die verschiedenen Geschlechter und Lebensalter⁴⁾.

4. Manchen mag dieses statistische Verfahren, um das Wesen der Religion zu ergründen, ergötzt erscheinen; in Wirklichkeit ist es wissenschaftlich wenig wert. Damit die statistische Methode wissenschaftliche Zuverlässigkeit besitze, muß sie sich auf eindeutige Tatsachen beziehen. Es dürfte daher schon gewagt sein, auf statistischem Wege feststellen zu wollen, ob unter den Bewohnern eines Landes die blau- oder braunäugigen überwiegen; denn die Grenze zwischen blau und braun ist bei manchem Auge schwer zu ziehen. Bei Tatsachen des Innenlebens mag diese Ausscheidung noch viel schwieriger sein. Werden alle Bekehrten die Fragebogen Starbuds richtig beantwortet haben? Gesezt auch, alle wären dafür intelligent und ehrlich genug, so könnten dem Forscher, der das Material zu verarbeiten hat, doch wieder arge Fehlgriffe begegnen. Und in jedem Falle würde ihm zur Erreichung der Gewißheit auf statistischem Wege hier eines fehlen: die Kenntnis aller Bekehrungstatsachen und Umstände⁵⁾.

5. Ohne der experimentellen und der statistischen Methode für die religiöse Psychanalyse jeden Wert abzusprechen, erblicken wir doch den richtigsten Weg in der Selbstbeobachtung, verbunden mit einer zuverlässigen rationalen Philosophie und dem Schatze der Erfahrungen, wie er in der Überlieferung der Menschheit sich findet.

„Der Mensch hat die Gabe, sich selbst bis zu einem gewissen Grade objektiv zu werden. Jeder geistig Höherstehende hat Augenblicke, wo er wie ein unbeteiligter Zuschauer in das Getriebe des eigenen Seelenlebens hineinschaut... Zu dieser Arbeit wird aber der Religionspsychologe immer nur dann befähigt sein, wenn er durch religiöses Selbsterleben schon ein be-

⁴⁾ Pfennigsdorf, a. a. O. S. 13.

⁵⁾ Pfennigsdorf, a. a. O. S. 13 ff.

stimmtes unmittelbares Bewußtsein von dem in Frage stehenden Vorgang gewonnen hat und zugleich eine durch Übung gesteigerte Fähigkeit besitzt, das Typische dieses Vorganges erkenntnismäßig zu erfassen und in den Erlebnissen anderer Menschen wiederzufinden. Wagt sich der Religionspsychologe ohne ein solches durch eigene Erfahrung gewonnenes Bewußtsein in den Strom der religiösen Erscheinungen, so läuft er Gefahr, entweder steuerlos in der unübersehbaren Fülle der Tatsachen zu versinken oder — unkritisch — Maßstäbe, die nicht aus dem religiösen Erleben genommen sind, an sie heranzutragen, sie umzudeuten oder nebensächliche Momente für die Hauptsache zu halten.“⁶⁾

6. Endlich und in entscheidender Weise werden wir das Wesen der christlichen Religion bestimmen aus dem Charakter des Christentums, den ihm sein Stifter verliehen, aus der Art, wie es gemäß dem Willen und Ausspruch Christi in den Menschengestalt eintritt, sich darin betätigt und auswirkt. Gesezt also auch, die Psychologie würde uns über das Wesen der Religion keinen sichern Aufschluß geben und zur Beurteilung der Immanenzlehre keine festen Leitlinien bieten, so werden wir am Religionsbilde, wie es uns aus den Evangelien entgegentritt, die modernistische Immanenzlehre mit aller Klarheit messen und richten können. Das Christentum ist schließlich keine Naturreligion, sondern eine positiv eingesetzte Religion, und genau so, wie es gestiftet worden, will es angenommen und verstanden sein.

Dieses über die Methode vorausgesetzt, schreiten wir zur modernistischen Lehre über den Grund- und Leitakt der Religion.

§ 2. Der religiöse Grund- und Leitakt nach protestantischer Anschauung.

Es gab und gibt protestantische Theologen, die den Grundakt der Religion ins Gefühl verlegten. Ansätze zu dieser Gefühlsreligion finden wir bei Luther, der das Organ der Rechtfertigung im Vertrauen auf die Verdienste Christi erblickte (Sizuzialglaube). Deutlicher ausgeprägt wurde die Gefühlsreligion im deutschen Pietismus, der, vom Elsäßer Spener (geb. 1635) begründet, in Halle, Württemberg, Herrnhut zur

⁶⁾ Pfennigsdorf, a. a. O. S. 11.

Blüte kam und die deutsche lutherische Kirche in schwere Krisen stürzte. Indem er die guten Werke als heilsnotwendig betonte, fiel er von Luther und dem strengen Luthertum ab und tat einen wesentlichen Schritt zur katholischen Mutterkirche zurück. Da er aber anderseits das Recht und die Pflicht auf ein durchaus persönliches Christentum betonte, den Christenstand bloß als die Empfindung der eigenen Sündhaftigkeit und Schuld beschrieb und die normale Betätigung lebendiger Frömmigkeit wesentlich in ein religiöses Gefühlsleben, besonders in eine empfindsame, häufig tändelnde Jesusliebe verlegte, blieb er, ob schon vom Luthertum als *malum pietisticum* empfunden und gescholten, den Toren Roms immerhin noch ferne genug.

7. Mit noch schärferm Akzent verlegten den Grundakt der Religion ins Gefühl die Methodisten, die dem Samen des deutschen Pietismus entsproßt waren und durch Whitefield und John Wesley organisiert wurden. Wesley war auf einer Amerikareise durch den Herrnhuter David Nitschmann mit der Lehre bekannt geworden, daß nach vorhergegangenen zermalmenden Gefühlen plötzlich das bestimmteste Bewußtsein der Begnadigung vor Gott, mit dem dasselbe begleitenden himmlischen Frieden im Innern, eintreten müsse.

Ihn selbst ergriff dieser Gefühlsdurchbruch, wie er in seinem Tagebuch erzählt, am Mittwoch, 24. Mai 1738, abends $\frac{3}{4}$ 9 Uhr, als er in einer Versammlung Luthers Vorrede zum Römerbrief vorlesen hörte. „Ich fühlte, daß ich auf Christum und auf Christum allein, meine Erlösungszuversicht setzte; eine Versicherung war mir gegeben, daß er meine, gerade meine Sünde weggenommen und mich erlöst habe vom Gesetz der Sünde und des Todes.“⁷⁾

⁷⁾ Protestant. Realenzyklopädie³, 12, 758. Southey erzählt, wie die Lehrer einer methodistischen Lateinschule zu Kingswood Knaben von 7—8 Jahren anhielten, nicht zu ruhen, „bis sie ein deutliches Gefühl der vergeihenden Liebe Gottes erlangt hätten.“ Die armen Kinder wurden fast bis zum Wahnsinn getrieben; endlich stellte sich die innere verzweiflungsvolle Zerknirschung und hierauf das volle Bewußtsein der Begnadigung ein! Wesley selbst war bei dieser äußersten Verfehrtheit in Kingswood anwesend, billigte und beförderte sie; natürlich war in ganz kurzer Zeit keine Spur von einer solchen Wiedergeburt mehr zu erkennen, worüber Wesley in folgender Stelle sein Erstaunen bezeugt: „Ich brachte eine Stunde

8. Da türmte sich in Europa eine Zeitlang der Koloß des extremen Rationalismus und schien alle Theologie, vorab alle Gefühlstheologie ersticken zu wollen. Aber die Reaktion blieb nicht aus; die Alleinherrschaft der Vernunft im Reiche der Religion wurde gebrochen. Pascal wies hin auf die geheimnisvollen Tiefen des menschlichen Herzens, der Persönlichkeit. Auch Shaftesbury und Rousseau.

Das höchste Ziel war bisher Kultur, Zivilisation, Aufklärung; Rousseau sah darin nur Verfall. Nicht Verstandesgröße und Gelehrsamkeit führen nach ihm die Menschheit zur Höhe, sondern die Tiefe des Gemütes, Glut der Begeisterung, Kraft des Glaubens an die Postulate des Gewissens, sittliche Reinheit des Willens. Hume bekämpfte die natürliche Theologie des Deismus, zugleich mit der ganzen bisherigen Metaphysik und entzog selbst der Wissenschaft ihre sichern Grundlagen. Winckelmann, Lessing, Herder weckten Verständnis und Enthusiasmus für wahre Kunst. Die Stürmer und Dränger erhoben sich mit dem Feldgeschrei: Genialität und Originalität. Aus der Ferne läuteten die Glocken der Romantik⁸⁾.

9. Inzwischen plante Immanuel Kant in stiller Denke eine Revolution der Philosophie. Sie gipfelte darin, daß für das Gebiet der Religion das Wissen entthront, der Glaube wieder eingesetzt wurde. Die negative Seite seiner Theologie, die Proklamierung des religiösen Agnostizismus fand bei den protestantischen Theologen immer mehr Anklang; weniger deren positive Seite. Als Pfad zu Gott, als Grundakt der Religion wollten sie nicht die praktische Vernunft, sondern das Gefühl.

10. Schon Herder und Hamann, Jacobi und Fries suchten

unter den Kindern in Kingswood zu. Es ist seltsam! Was ist aus dem wunderbaren Werke der Gnade geworden, welches Gott im vorigen September unter den Knaben wirkte? Es ist dahin! Es ist verschwunden!“ usw. Möhler, Symbolik § 76. — Hingegen irrt Dr. Caesar Carbone (De Modernistarum doctrinis, S. 109), wenn er auch die Sozinianer unter die Gefühlstheologen reißt; seine Berufung auf Möhler (Symbolik § 88) beruht auf einem Mißverständnis. Nach den Sozinianern kommt die religiöse Idee zum Geiste von außen hinzu und wird vom endlichen Verstand aufgefaßt, etwa wie die Geographie von Peru.

⁸⁾ Erich Adickes, Wissen und Glauben Deutsche Rundschau 1898. 94, S. 90.

dem Zauberkreis der Transzendentalphilosophie auf dem Gefühls-
weg sich zu entwinden. Insbesondere Jacobi lehrte ein wirk-
liches Organ der Wahrnehmung nach der sinnlichen und über-
sinnlichen Seite und nannte es Vernunft, Gefühl, heiligen In-
stinkt oder Glauben.

Sogar Lessing sprach für die Gefühlstheologie, wenn es
ihm mit folgender Stelle Ernst war. Indem er nämlich die Ein-
würfe gegen die Bibel erwähnt, fügt er bei: „Wie vieles läßt
sich auf all diese Einwürfe und Schwierigkeiten antworten! Und
wenn sich auch schlechterdings nichts darauf antworten ließ:
was dann? Der gelehrte Theolog könnte am Ende darüber
verlegen sein: aber auch der Christ? Der gewiß nicht. Jenem
höchstens könnte es zur Verwirrung gereichen, die Stützen, welche
er der Religion unterziehen wollte, so erschüttert zu sehen; die
Strebepfeiler so niedergerissen zu finden, mit welchen er, so Gott
will, sie so schön verwahret hatte. Aber was gehen den Christen
dieses Mannes Hypothesen und Erklärungen und Beweise an?
Ihm ist es doch einmal da, das Christentum, welches er so
wahr, in welchem er sich so selig fühlte. — Wenn der Para-
lyticus die wohlthätigen Schläge des elektrischen Funkens er-
fährt; was kümmert es ihn, ob Nollet oder ob Franklin,
oder ob keiner von beiden recht hat?“⁹⁾

Anderswo nennt er das religiöse Gefühl das „unersteiglichste
Bollwerk des Christentums“¹⁰⁾. Von dem Manne, der mehr
mit dem Herzen als mit dem Kopf Christ ist, der die Religion
mehr fühlt als denkt, sagt Lessing: „Er ist der zuversichtliche
Sieger, der die Festungen liegen läßt, und das Land einnimmt.
Der Theolog ist der furchtsame Soldat, der sich an den Grenz-
festungen den Kopf zerstößt, und kaum darüber das Land zu
sehen bekommt.“¹¹⁾

11. Doch der berühmteste und erfolgreichste Vertreter der
Gefühlstheologie, der eigentliche Gründer und Vater der modernen

⁹⁾ Ein Mehreres aus den Papieren des Ungenannten, die Offenbarung
betreffend. Werke (Götschen) VI, 106.

¹⁰⁾ A. a. O. VI, 217. Pastor Göze meinte hingegen, das religiöse
Gefühl sei nur ein „stroherner Schild.“

¹¹⁾ A. a. O. VI, 208.

protestantischen Theologie ist Friedrich Daniel Schleiermacher († 1834)¹²⁾.

Schleiermacher studierte seine Theologie bei den Herrnhutern, also im Kreise ausgeprägter Pietisten. Trotzdem verfiel er hier der Aufklärungstheologie und verlor den Glauben an die christlichen Grunddogmen. Als er dies in einem Neujahrsbrief¹³⁾ seinem Vater eingestand, erhielt er von diesem eine erschütternde Zurechtweisung: „O du unverständiger Sohn, wer hat dich bezaubert, daß du der Wahrheit nicht gehorchst; welchem Christus vor die Augen gemalt war und nun wieder von dir gekreuzigt wird. Das nämliche Verderben, welches vor vier Jahren dir bange machte und dich damals zur Gemeinde trieb, das hat nun dein ganzes Wesen durchsäuert und treibt dich wieder aus der Gemeinde. Ach, mein Sohn, mein Sohn, wie tief beugst du mich, welche Seufzer pressdest du aus meiner Seele! So gehe denn in die Welt, deren Ehren du suchst. Siehe ob deine Seele von ihren Treibern möge satt werden, da sie die göttliche Erquickung verschmähst, welche Jesus allen nach ihm dürstenden

¹²⁾ Die verschiedenen Schulen der neuern protestantischen Theologie „haben in Schleiermacher, wenn nicht gerade alle ihren legitimen Vater, so doch wenigstens ihren Nährvater gefunden; alle haben von ihm geborgt. Und während Schleiermacher ihnen Beweisstücke lieferte, gewöhnte er sie daran, die Unabhängigkeit und Autonomie der Religion in der Seele jedes Gläubigen anzuerkennen. Selbst wenn sie dank einer furchtsamen Inkonsequenz die theologischen und kirchlichen Folgerungen der Auffassung Schleiermachers verwarfen, blieb dieser doch für sie ein Lehrer, der die eigentlichen Grundgedanken der Reformation entwickelte, fortführte, ja anfang zu erschöpfen. In gerader Richtung hinter ihm auf dem Wege, den er eingeschlagen, sah man Luther. Von Luther zu Schleiermacher hatte der von der Reformation verfolgte Weg nie diese gerade Richtung verloren, ja sich nicht einmal geteilt; in logischer Weise ging es abwärts. Luther hatte zwischen der Seele des Gläubigen und Gott jede menschliche Autorität, jede menschliche Einrichtung aufgehoben; Schleiermacher hinwieder beseitigt die weitem Hindernisse, eine geoffenbarte Glaubensnorm, ein äußerliches Dogma; er leitet die Dogmatik aus dem Phänomen der christl. Frömmigkeit her und verbreitet in allen Schulen — als Todeskeim für die einen und Entwicklungskeim für die andern — die Idee, daß es die religiösen Menschen sind, welche die Religion machen.“ G. Gouau, Das religiöse Deutschland. Der Protestantismus. Übersetzt v. Dr. S. J. Kind. Benziger & Cie. 1906 S. 90.

¹³⁾ 21. Januar 1787.

Herzen schenkt. Hast du denn nie ein Tröpflein Balsam aus seinen Wunden gekostet? und ist das alles Trug und Heuchelei gewesen, was du geschrieben und zu empfinden so oft beteuert hast? War es aber Wahrheit, und so wird es mächtig an jenem Tage wider dich zeugen, wo du nicht umkehrst zu deinem ewigen Erbarmer.“¹⁴⁾

Schleiermacher war in religiösen Dingen Agnostiker wie Kant; aber darin trat er vom Kantischen Kritizismus entschieden zurück, daß er mit seiner durch Spinoza genährten mystischen Hingebung an das Universum, dem Gefühl des Unendlichen, sich Jacobi näherte, daß er in der Theologie nicht das Moralische voranstellte, Gott nicht als Postulat geltend machte, sondern durch das Gefühl unmittelbar zu erfassen wähnte.

Man könnte ihn den Romantiker der protestantischen Theologie nennen. Künstlerische, von der Phantasie getragene Anschauungen, lebhafteste Empfindungen sind ihm die allerseltsamsten Maßstäbe für das Wesen der Religion: Goethes *Ernst* übertragen ins Religiöse. Schleiermacher stellte den berühmten Satz auf: „Die Frömmigkeit ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls“ (Glaubenslehre § 3). Und zwar das Gefühl der „schlecht-hinigen Abhängigkeit“ von einem Unendlichen, oder: das Innenwerden einer unabweislichen Übermacht; oder: das Bewußtsein um das Bedingtsein.

Das Gefühl ist nach Schleiermacher das Erste und Entscheidende in der Religion, das eigentliche religiöse Organ. Der Verstand mache nur ungläubig und freigeistig; das Gefühl aber dringt bis an die Urgründe des individuellen Seins, erfährt das Verhältnis zwischen Individuum und Universum, empfindet sich selbst als Mikrokosmos, als eine Gestaltung des Universums in konzentrierter eigenartiger Form. Der Religiöse empfindet sein eigenes Sein, die Gestaltung seiner natürlichen Art und seiner Geschichte als einen Ausdruck des Allebens, fühlt das Feuer der Unendlichkeit durch seine Adern strömen.

Dieses Erfassen der Harmonie zwischen meinem Einzeldasein und dem Universum ist Genuß, Verklärung, Sphärenmusik, die

¹⁴⁾ H. R. Frank, *Geschichte und Kritik der neuern Theologie*³. 1898. S. 58.

hinaushebt über alle Disharmonien, über alle Unzulänglichkeit, welche die bloße Endlichkeit meines Seins mir vortäuscht¹⁵⁾. Im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl ist für den Menschen alles beglückend, innerlich befreiend, weil vergeistigt. In ihm weiß er sich allen brutalen Mächten des Weltlebens entzogen, er ahnt und spürt überall die ewigen Harmonien. Frommsein und Seligsein ist für Schleiermacher eins. — Ist nach dem Gesagten die Religion nur das gefühlsmäßige Innewerden einer unabweislichen Übermacht, das Bewußtsein um das Bedingte, so ist die Religion immer und überall das gleiche; sie wechselt nicht ihr Wesen, sondern nur ihr Kleid und ihre Konkretisierung. Die verschiedenen Religionen sind dann bloße Varietäten, wie die Bäume einer Gattung.

Von diesem Bollwerk des Gefühls herab führte Schleiermacher seine Verteidigung der Religion in seinem vielgelesenen Werk: „über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern.“ 1799¹⁶⁾.

12. Ganz nach Schleiermachers Religionsbegriff ist die Stelle im „Faust“: „Wer darf ihn nennen und wer bekennen: ‚Ich glaub ihn?‘ Wer empfinden und sich unterwinden zu sagen: ‚Ich glaub ihn nicht?‘ Der Allumfasser, der Allerhalter, faßt und erhält er nicht dich, mich, sich selbst? ... Erfüll dein Herz, so groß es ist, und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist, nenn' es dann wie du willst, nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott! Ich habe keinen Namen dafür! Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut.“

Und wenn Margarete schüchtern einwendet: „Das ist alles recht schön und gut; ungefähr sagt das der Pfarrer auch, nur mit ein bißchen andern Worten,“ — so entgegnet Faust:

„Es sagens allerorten
Alle Herzen unter dem himmlischen Tage,
Jedes in seiner Sprache;
Warum nicht ich in der meinen?“

¹⁵⁾ Kattenbusch, S. 9—13.

¹⁶⁾ Der Basler Karl Rudolf Hagenbach, ein Hörer Schleiermachers, schrieb später: „Man hat oft gesagt, Schleiermacher entspreche seinem Namen; und es ist wahr, er wob Schleier, aber vor eines jeden Augen wie in

13. Aber die romantische Stimmung aus der Zeit Schleiermachers schwand; ein anderes hart ringendes und arbeitendes Geschlecht stieg heraus, das vor allem die Frage stellte: Was bietet die Religion dem Willensleben des Menschen? Während bei Schleiermacher die Willensseite des religiösen Lebens zu kurz kam, wurde sie von neuern Theologen, namentlich von A. Ritschl, stark betont. Bei ihm wird der Mensch namentlich als Willenswesen in Ansatz gebracht und die Religion mit diesem in Beziehung gesetzt, während er gegen jede Art von Mystik, gegen alles Gefühlsmäßige in der Religion Abneigung bekundet¹⁷⁾.

14. Auch Eucken hat gegenüber dem naturalistischen und ästhetischen Monismus unserer Zeit, welcher die Religion in Stimmung und Gefühl auflöst, hervorgehoben, wie die Macht der Religion gerade darin liege, daß sie den Willen zur Tat aufruft¹⁸⁾. — A. Sabatier lehrte unzweideutig, daß der Mensch seinen Anschluß vollzieht durch eine Tat des Willens, daß also der Wille das Band ist zwischen Gott und Mensch, das Organ, womit der Mensch seinen Gott erfährt.

Feuerbach legt den Grundakt der Religion in die Phantasie, welche den Wunsch des Menschenherzens, von den Schranken der Natur und vom Übel frei zu werden, nach außen projiziert und dadurch nicht so sehr den Anschluß an Gott vollzieht, als vielmehr Gott erschafft¹⁹⁾. Kant hatte der theoretischen Ver-

einem Glaspalast.“ Der Berliner Prediger Jänide pflegte zu den Studenten zu sagen: „Lasset euch keine Schleier machen!“ Andere bezichtigten ihn der Doppelzüngigkeit: er habe manches zu seiner dialektischen Belustigung gesagt, was hernach die Dummen für bares Geld genommen hätten. Christl. Welt 1912, Sp. 74—78.

¹⁷⁾ Pfennigsdorf, a. a. O. S. 22—23.

¹⁸⁾ Pfennigsdorf, a. a. O.

¹⁹⁾ War die Religion Hegels Pantheismus, so war sie bei Feuerbach Atheismus und völlige Illusion. Die Religion der Gottesverehrung ist für Feuerbach das Verhalten des Menschen zu sich selbst oder zu seinem eigenen Wesen. „Ohne es zu wissen, verehrt der Mensch als Religiöser sein eigenes Wesen als ein Fremdes. In der religiösen Diastole stößt er es von sich aus, in der religiösen Systole nimmt er es wieder in sein Herz auf. Dieser Gedanke trat zwar in den äußersten Gegensatz zu Hegel, hatte sich aber im Grunde aus dessen System entwickelt. Hatte Hegel gesagt, das absolute Wesen oder Gott sei nichts dem menschlichen Bewußtsein Fremdes, sondern das eigene Wesen des menschlichen Selbstbewußtseins, so setzte Feuerbach

nunft jeden Weg zu Gott abgeschnitten; dafür sollte die praktische Vernunft aufstehen, um Gott, Unsterblichkeit und Freiheit zu postulieren. Die religiöse Grundfunktion wäre also nach Kant der Wille.

Neuere Protestanten verwerfen diese Einschränkung des religiösen Aktes auf eine einzelne Seelenfähigkeit und lassen ihn durch die Totalität der Seelenfunktionen vollzogen werden, unter dem Primat des Gefühls. „Die Religion nimmt unbeschadet ihrer grundlegenden Beziehung auf das Gefühl das menschliche Geistesleben in allen seinen Funktionen in Anspruch.“²⁰⁾

Die Modernisten stimmen mit den Vorgenannten offenkundig darin überein, daß sie die Vernunft als Brücke und Bindeglied zwischen Gott und Mensch verneinen, indem sie sich wie wir sahen, zum religiösen Agnostizismus bekennen. Auch darin sind sie einig, den Grund- und Leitakt der Religion aus der Sphäre der Vernunftserkenntnis herauszuheben und in den Bezirk des Willens, des Strebevermögens überhaupt zu verlegen. Und hier ist es gerade den Modernisten eigen, den Religionsakt grundwesentlich nicht als geistigen Willens- und Strebeakt zu bezeichnen, sondern als Gefühlsakt, wodurch sie von Kant und Ritschl in weitem Bogen abshwenken.

§ 3. Der religiöse Grund- und Leitakt nach den Modernisten.

14. Zunächst verwerfen die Modernisten jeden wirklichen Unterschied zwischen Erkennen und Wollen und erklären den Menschen ausschließlich als Willenswesen. Das Programm sagt:

„Die Spekulation erscheint uns heute als eine Bewußtseinstätigkeit im allgemeinsten Sinne des Wortes und von ihr abhängig. Der Akt des Erkennens also ist das Ergebnis einer mühevollen Anstrengung des Geistes, der das Wirkliche besser zu besitzen und sich seiner zudem nützlicher zu bedienen sucht, durch die geistigen Symbole (schemi) hindurch, die er sich davon

an die Stelle des absoluten Wesens, welches zugleich als der höchste Zweck galt, oder an die Stelle der absoluten Idee das menschliche Wesen und lehrte, das angeblich Absolute, das der Mensch in der Religion suche, sei in Wahrheit der Mensch selbst.“ Nitzsch, Lehrbuch der evangelischen Dogmatik³ 1911, I, S. 79.

²⁰⁾ Otto Kirn, Grundriß der evangelischen Dogmatik 1905, S. 12.

zu gestalten weiß. Eine solche Auffassung ist in höchstem Grade befreiend. Wenn wir die erkennende Fähigkeit als abhängig vom ganzen innern Leben des Menschen betrachten und nie den festen Zusammenhang, der zwischen dem abstrakten Erkennen und dem Handeln besteht, vergessen, wenn wir die unnatürlichen Schranken niederreißen, welche die scholastische Psychologie zwischen dem Denken und dem Wollen errichtet hat, so erweitern wir die Grenzen des Erkennbaren in ungeheuerem Maße und zeigen im Menschen die Möglichkeit auf, durch wenn auch bis jetzt in ihrer Bedeutung wenig erkannte Formen der Erkenntnis die höhern Wirklichkeiten zu erreichen, deren vollkommenster Besitz die Werte des Lebens vergrößert und es mit neuen Möglichkeiten bereichert.“²¹⁾

15. R. Murri schreibt:

„Im Leben des Geistes unterscheiden wir die Gedanken von den Gefühlen und diese von den Willensakten, bloß um bequem zu reden und zu analysieren; tatsächlich ist die innere Realität eine einzige, und Vorstellungen und Gefühle und Affekte und Wollungen verschlingen sich zu einem einzigen Vorgang, an dem die ganze Seele und das ganze moralische Bewußtsein beteiligt sind.“²²⁾

Dieses religiöse Gefühl ist nach den Modernisten eine Naturanlage, ein natürlicher Trieb oder Instinkt, reguliert durch die Bedürfnisse des praktischen Lebens²³⁾.

²¹⁾ Programma, S. 96; deutsche Übersetzung S. 88.

²²⁾ A. a. O. disc. 12: l'educazione della fede, S. 116: „Nella vita dello spirito noi distinguiamo, solo per comodità di espressione e di analisi, le idee dai sentimenti e questi dagli atti del volere: in verità, la realtà interiore è unica, e rappresentazioni e sentimenti e affetti e voleri si intrecciano in un' unico processo, in cui tutta l'anima e tutta la coscienza morale sono impegnate.“ Ebendort (S. 122 ff.) sagt Murri, wir seien innerlich nichts anderes als Wille — nihil aliud quam voluntates, und beruft sich dafür auf den hl. Augustin. Mit Unrecht. Das Wort steht bei Augustin de civitate Dei 14 c. 6 und lautet: „Omnes nihil aliud sunt quam voluntates.“ Der Sinn ist: wir sind so und das, wie und was unser Wille ist. — Auch Sostene Gelli (Psicologia della religione, S. 5) erlaubte sich, wie Murri, diese verfehlte Berufung auf Augustinus. D. Caesar Carbone, de modernistarum doctrinis, Romae 1909, S. 94, 106.

²³⁾ „Qualcosa di omogeneo, di naturale, di voluto dalla nostra

16. Scharf ins Gericht gehen die Modernisten mit Kant, der in ein persönlich und sozial gutes, reines, nützlichcs Leben das ganze Wesen der Religion verlegt und jedes andere Element für Aberglaube und Fanatismus erklärt habe. Diese Idee Kants sei von Troeltsch als geschichtlich und historisch unmöglich erwiesen worden. Kant habe das eigentliche Wesen der Religion vollständig übersehen; dieses bestehe nicht nur in einem metaphysischen Postulat, sondern in einem lebendigen Erlebnis in und mit Gott, im Mystizismus. Auch könne die Religion nicht, wie die Ritschlianer meinten, darauf verzichten, sich in philosophischer Formulierung auszuprägen; ebensowenig könne die Philosophie, wie die Hegelianer meinten, an die Stelle der Religion treten. Der Mystizismus, worin die Religion grundwesentlich bestehe, ziele darauf ab, die belebende Gegenwart Gottes im Innersten der Seele zu erfahren²⁴⁾.

17. Tyrrell spottet über die Scholastik, die zu Gott gelangen wolle auf dem Wege des Syllogismus und nicht der innern Erfahrung. Mit ihrem heftigen Kampfe gegen jedes religiöse Erlebnis werde die Enzyklika Pascendi viele abstoßen, welche für die Kirche als die Mutter der Heiligen und Mystiker Sympathie empfänden, und die im Mystizismus und nicht im „Beweis aus der Bewegung“ das feste Fundament der Religion erblickten. Mit ihrem Schlag gegen den Mystizismus treffe die Kirche nicht nur die Modernisten, sondern auch Kirchensäulen wie Newman und Rosmini, Pascal und Mabillon, Richard Simon und die Bollandisten²⁵⁾. Warum sollte denn die Religion nicht aus einer gewissen Regung des Herzens entspringen, oder aus einem der Seele innewohnenden Gottesgefühl, wie die Mystiker sagen? Dieses innere Gottesgefühl, dieses „Leben der Religion“ sei durchaus kein philosophisches Delirium, sondern im Einklang mit der Lehre des hl. Augustin²⁶⁾.

costituzione interna e dalle esigenze della vita circostante.“ Paolo Baldini, *Giornale d'Italia*, 2. Sept. 1907. Carbone, a. a. O. S. 109.

²⁴⁾ Baron Friedrich v. Hügel: *The mystical element of Religion*. London 1908. Siehe *Rinnovamento III* (fasc. 1) S. 78 ff. Angelo Crespi, *L'elemento mistico della religione*.

²⁵⁾ *Rinnovamento II* (fasc. 9.10) S. 380 ff.; Übersetzung zweier Briefe, die Tyrrell über Pascendi in der *Times* (Sept. 1907) publizierte.

²⁶⁾ *Rinnovamento*, a. a. O. S. 372.

„Daß man“, fährt Tyrrell fort, „den Gottesbegriff nicht durch Wissen oder Syllogismen erreicht, sondern durch Tat und Erlebnis, ist lange vor Kant gelehrt worden. Ich denke, Pascal oder St. Augustin, oder die großen katholischen Mystiker, oder St. Paul, oder das vierte Evangelium seien nicht im Banne Kants gestanden... Was die Immanenzmethode betrifft — jene Methode, welche die religiöse Wahrheit durch die Handlung und nicht durch die Spekulation sucht, so kann ich in meinem Erleben genau den Punkt oder Augenblick zeigen, wo mein Immanentismus entstand“ — aus den „Regeln zur Unterscheidung der Geister“ in den Exercitien des hl. Ignatius²⁷⁾.

18. Das Rinnovamento bespricht einen Artikel F. C. S. Schillers im Hibbert Journal: „Faith, Reason and Religion“ und zitiert daraus beifällig: „Nach Pascals ‚*raisons du cœur*‘, nach der ‚Grammar of Assent‘ von Newman, nach Ritschls ‚Werturteilen‘ haben wir jetzt ‚den Willen zu glauben‘, den nach W. James der Mensch, bevor er ein Urteil bildet, in die Wagschale wirft.“ Der Wille zu glauben, entspringe unserer Natur, sei zuerst emotionell, dann ethisch. Damit falle das Ideal der „reinen Vernunft“ mit all seinen Vorurteilen, die uns in den emotionellen Tatsachen ein Element der Störung erblicken hießen²⁸⁾.

Weitere modernistische Auslassungen über den Grund- und Leitakt der Religion sehen wir unten beim Glaubensbegriff.

²⁷⁾ Medievalism, S. 110.

²⁸⁾ II (fasc. 7—8), S. 229.

VI. Buch.

Die modernistische Immanenzlehre ist unhaltbar an und für sich.

Alle drei Kernpunkte der Immanenzlehre: Einkreisung des religiösen Quellbezirkes auf das eigene Subjekt, bzw. das Unterbewußtsein, Verlegung des religiösen Quellmotivs in die subjektiven seelischen Bedürfnisse, Proklamierung des Gefühls oder Willens als religiöses Organ, alle diese drei Punkte sind unbewiesen, in sich haltlos und verderblich in ihren Folgen. Die modernistische Immanenzlehre ist daher von Grund aus abzulehnen.

1. Kapitel.

Der Quellbezirk der Religion darf nicht auf das eigene Ich eingekreist werden.

1. Wir schreiten zur Widerlegung des ersten Kernpunktes der Immanenzlehre: Einkreisung des religiösen Quellbezirkes auf das eigene unterbewußte Ich, auf das Innere des Menschen.

Der erste Grund, womit die Modernisten diese Einkreisung zu rechtfertigen suchen, ist der Agnostizismus, gemäß welchem der Vernunft jedes Schlußverfahren, jeder theoretische Erkenntnisweg von den geschöpflichen Tatsachen zu Gott abgeschnitten sein soll.

2. Daß nun aber die theoretische Vernunft in religiösen Dingen nicht völlig ohnmächtig sei, zeigten wir gegen den Agnostizismus. Die feierliche Berufung der Modernisten auf Kant und Spencer ändert daran nichts, sondern verrät nur einen bedenklichen Mangel an Selbständigkeit und aufrechtem Denken. Als Huldigung klingt es nämlich tadellos: „Wir akzeptieren die Kritik der reinen Vernunft von Kant und Spencer“ —; als Beginn und Grund für einen Sturm auf Rom ist die Sache eher

dürftig. Die Modernisten versprachen sich damit einer Philosophie, die ihren Freiern den Sonnenaufgang der Wahrheit verheißt, sie aber in Nacht und Dunkel hinausführt.

3. Wenn uns die Modernisten nebenbei beteuern, daß sie mit ihrem Agnostizismus auf den Pfaden des hl. Thomas und der Väter, nicht nur von Kant und Spencer ständen; wenn sie insbesondere Tertullian nachsagen, er habe die Erweisbarkeit Gottes aus der Vernunft verneint, so sind sie Blinde oder Blender¹⁾. Niemand war, wie wir sahen und sehen werden, weniger geneigt, sich in das Schwert des Agnostizismus zu stürzen, als gerade die Scholastiker und die Väter.

Mit dem Agnostizismus bricht nun auch der Abschließungsring entzwei; die Vernunft erhält freie Erkenntnisbahn von den Geschöpfen zu Gott.

4. Sodann wähen die Modernisten, die Wahrheit sei keine Münze und könne uns nicht von außen geboten werden, sondern müsse dem Menschen von innen, aus dem Unterbewußtsein herauswachsen. So lehre die Immanenzphilosophie unserer Tage.

Diese Auffassung ist nicht richtig und die Berufung auf die zeitgenössische Philosophie völlig wertlos. Die Wahrheit streichen wir nicht in den Kopf, wie Geld in den Sack; sie wandert nicht aus den äußern Dingen in unsern Kopf hinein; sie bleibt in den Dingen, wird aber in unserm Geist neu hervorgebracht, inhaltlich getreu so, wie sie in den Dingen ist und uns entgegenleuchtet — formell jedoch in anderer, unserm Geiste angemessener Weise.

Unser Geist ist nicht bloß ein toter Behälter, in welchen die Wahrheit eingestrichen wird, sondern eine lebendige, produktive Kraft, darauf angelegt, die Ideen aus den äußern Dingen in sich selbst zu reproduzieren. Subjekt und Objekt erzeugen durch vereinte Tätigkeit die Erkenntnis bzw. die Wahrheit; weder das Objekt allein, noch das Subjekt allein wäre dazu hinreichend. So bleibt einerseits die Objektivität, anderseits die notwendige (nämlich teilweise) Immanenz der Erkenntnis hinreichend gesichert²⁾.

¹⁾ II Programma, S. 100—103; deutsche Übersetzung, S. 92—95.

²⁾ Die Scholastiker sagen: Ex cognoscente et cognito paritur cognitio. Hierher gehört auch, was der hl. Thomas (c. gentes 3 cp. 69)

5. Wenn Le Roy behauptet, nur jene Wahrheit könne in uns eingehen, wonach im Geiste bereits ein Bedürfnis und Hunger sich vorfinde, so ist das richtig, sofern unter diesem Hunger und Bedürfnis nur die Anlage (potentia) verstanden wird, die Wahrheit zu reproduzieren; unrichtig aber ist es, sofern Hunger und Bedürfnis hier eigentlich als Verlangen und Anspruch verstanden sein wollen. Denn Verlangen und Anspruch hat der Menscheng Geist von sich aus nur auf natürliche Wahrheiten und zwar auf natürliche Wahrheiten nur im allgemeinen, nicht im besondern; auf übernatürliche Wahrheiten kann der Menschengeist in keiner Weise weder Verlangen, noch Anspruch haben.

Übrigens beweist das von Le Roy angeführte Beispiel von der Speise gegen die Immanenzlehre, d. h. das Gegenteil von dem, was er will. Die Speise geht nämlich von außen in den Menschen ein und steigt nicht aus dem Unterbewußtsein empor; warum sollte denn nicht auch die Wahrheit von außen in den Menschen eingehen, d. h. eine außer uns liegende, objektive Idee inhaltlich vom Geiste erfaßt und lebendig reproduziert werden können?

2. Kapitel.

Der Quellbezirk der Religion darf nicht ins Unterbewußtsein eingekreist werden.

1. Noch weniger zulässig ist es, den Quellpunkt der Religion in das Unterbewußtsein zu verlegen. Denn keines von den Phänomenen, die man anführt, erweist das Dasein eines zweiten Ich neben dem normalen, alltäglichen Ich, oder eines unter-schwelligem Ich, das mit dem Absoluten, dem Göttlichen identisch wäre.

Alle angeführten Erscheinungen erklären sich hinreichend, wenn wir ein Unterbewußtsein in dem Sinne annehmen, daß seelische Akte vorliegen, welche die Reizschwelle des einfach wahr-

schreibt: „Ridiculum est dicere, quod ideo corpus non agat, quia accidens non transit de subiecto in subiectum: non ideo enim hoc modo dicitur corpus calidum calefacere, quod idem numero calor, qui est in calefaciente corpore, transeat ad corpus calefactum, sed quia virtute caloris, qui est in calefaciente corpore, alius calor fit actu in corpore calefacto, qui prius erat in eo in potentia.“

nehmenden oder des reflektierten Bewußtseins entweder nicht erreichen, oder wieder unter sie hinabsanken. Dem Nichts fallen diese Akte nicht anheim, sondern werden unterbewußt aufbewahrt, nicht alle als bloß ruhende Möglichkeiten, sondern auch als irgendwie wirkende Wirklichkeiten, als erregt Unbewußtes. Das Einwirken dieser un- oder schwachbemerkten, unterbewußt aufgespeicherten Seelenakte ins Oberbewußtsein erklärt jene Tatsache, daß wir einen überhörten Ton nachträglich deutlich, vielleicht sogar reflektiert wahrnehmen usw.¹⁾

2. Auch jene pathologischen Fälle, wo ein Kranker doppel-
persönlich zu handeln und seines Nervensystems zwiespältig sich zu bedienen scheint, werden genügend dadurch verständlich, daß unterbewußte psychische Akte und Vorgänge vermittelt Assoziation zu bestimmten Gruppen sich verdichten, und sogar dauernd fixieren, wenn organische Mißbildung hinzutritt. Ein zweites verschiedenes oder ganz anders geartetes unterschwelliges Ich darf hier um so weniger angenommen werden, als die angebliche Doppelperson keine gänzliche gegenseitige Scheidung, sondern vielmehr zahlreiche Verbindungsfäden aufweist.

3. Wenn im Schlafwandel überraschende geistige Leistungen zustande kommen und das Genie mit seinen Inspirationen uns staunen macht, so mögen wir bedenken, daß Verstand und Wille bei streng logisch geschulten und denkenden Menschen selbst in Ruhe und Schlaf in bestimmten, engen Grenzen tätig sind und ein Nachglimmern des Wachbewußtseins zeigen; daß mächtige Komplexe unterbewußter seelischer Vorgänge, Residuen bewußter Akte, vielleicht auch Erbstücke langer menschlicher Entwicklung, im Unterbewußtsein kristallisiert sind wie Musik in einer Orgel, daß Empfindungen, Gedanken, Strebungen, allmählich zu bestimmten Gruppen assoziiert und in ihrem gedanklichen Gehalte noch nie erschöpft, ins Oberbewußtsein emporsteigen, hier gestaltet, geordnet und gesichtet werden — bedenken wir dies —, und die immerhin bescheidenen Geistestaten im Schlafwandel, wie die Inspirationen des Genies, bleiben auch ohne zweites oder unterschwelliges Ich kein Rätsel mehr.

4. Noch bedenklicher für die Modernisten ist folgende Er-

¹⁾ Siegmund Freud, Die Traumdeutung. 1909. Zur Psychopathologie des Alltagslebens. 1910.

wägung: um für die Religion ein geeigneter Quellpunkt zu sein, müßte das Unterbewußtsein mit seinen Äußerungen gegenüber dem Oberbewußtsein die Superiorität, die leitende Rolle besitzen. Eine solche Rolle suchen ihm die Modernisten in der Tat auch beizumessen, da seiner Tätigkeit gegenüber der Verstand keinerlei Herrschaft, keinen Primat besitzt, sondern nur die Aufgabe und Fähigkeit, sie zu beleuchten und zu deuten.

5. Nun zeigt aber die Erfahrung das eine als zweifellos: die unbewußten Seelentätigkeiten dürfen nicht als die edlern, höhern angesprochen werden; denn sie erscheinen als unorganisiert, chaotisch, wirr, oft sinnlos. Nur als Material des Oberbewußtseins, von ihm gemeistert und geläutert, gewinnen sie Wert; je mehr das Unterbewußtsein vorwaltet, desto näher sind wir der Grenze der Krankheit, während an gesunden Menschen die Suprematie des Oberbewußtseins hervorleuchtet. Wie die chemischen und physischen Kräfte im Dienste der Lebenskraft stehen, so sind die unterbewußten Seelenakte Instrumente und Diener des Oberbewußtseins.

Die bescheidenen Geistesleistungen im Schlafwandel müssen, um vollwertig zu sein, im Lichte des Oberbewußtseins nachgeprüft und bestätigt werden. Die hypnotischen Phänomene zeigen deutlich, daß das Unterbewußtsein gemeistert und geleitet wird vom Oberbewußtsein — hier freilich von einem fremdpersönlichen —, und beweisen damit schlagend die Inferiorität des Unterbewußtseins. Sogar bei den Inspirationen des Genies liefert das Unterbewußtsein nur das Material; führend und formend bleibt das Oberbewußtsein.

6. Ein Unterbewußtsein, wie es die Modernisten suchen, um den Quellpunkt der Religion darin zu verlegen, gibt es also nicht. Und gäbe es ein solches, so trüge es die Makel des Pantheismus. Aus dem Schoß des Pantheismus kann aber überhaupt keine Religion aufwachsen, und kann auf keinen Fall die christliche Religion aufwachsen, deren Grundlehren und Grundtatsachen durchaus einen persönlichen Gott voraussetzen.

7. Aber ist das Unterbewußtsein vielleicht der ausschließliche Sitz Gottes, unerläßliche psychologische Vorbedingung, unentbehrliches Werkzeug für das religiöse Einwirken Gottes auf den Menschen, so daß die religiöse Verbindung mit Gott nur auf

dem Wege des Unterbewußtseins möglich wäre? Eine solche Behauptung entbehrt erstens der Begründung und scheitert zweitens an der Doppeltatsache, daß das Unterbewußtsein im Vergleich zum Oberbewußtsein inferior ist, und daß die christliche Religion nicht auf dem Wege des Unterbewußtseins an die Menschen herantrat und herantritt. Was sollte denn auch Gott hindern, durch Sprechen unmittelbar an den Menschenverstand sich zu wenden? Nichts kann ihn daran hindern, wie wir in der Abhandlung über die Offenbarung sehen werden.

3. Kapitel.

Die eigentlichen und entscheidenden Quellmotive der Religion sind nicht die Herzensbedürfnisse.

1. Abzulehnen ist die Immanenzlehre in zweiter Linie insofern, als sie den Motivgrund für den religiösen Grundakt der Religion im schlechthinigen Abhängigkeitsverhältnis zu Gott oder in gewissen Seelenbedürfnissen erblickt.

2. Den ersten Antrieb zum religiösen Akt in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott setzt Schleiermacher. Der religiöse Grundakt ist nach ihm das Gefühl dieser „schlechthinigen Abhängigkeit“, d. h. das Abhängigkeitsgefühl nicht nur von irgend jemand oder irgend etwas, sondern vom Unendlichen. Dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sei das philosophische Urdatum der Seele, sei „ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit“¹⁾.

Allein hier irrt Schleiermacher handgreiflich; jenes Gefühl der Abhängigkeit vom Unendlichen, d. h. von Gott, ist nicht das psychologische Urdatum der Seele. Der Mensch handelt zuerst und ursprünglich so, als ob er völlig frei wäre und als ob es für ihn keine Grenze des Handelns, also keine Abhängigkeit gäbe. Das läßt sich an jedem Kinde beobachten.

3. Erst allmählich entsteht mit der Einsicht in die Grenzen des menschlichen Handelns, unter beständigem Konflikt mit dem menschlichen Wollen und den Hemmnissen der Außenwelt, das Bewußtsein irgendeiner Abhängigkeit, nämlich von der Außen-

¹⁾ Der christl. Glaube § 4.

welt. Damit haben wir erst ein relatives, teilweises Abhängigkeitsgefühl. — Von da bis zum schlechtthinigen Abhängigkeitsgefühl sind noch viele und weite Schritte zu machen. Denn auch nachdem das Kind sich von der Außenwelt abhängig fühlt, hat es noch kein Gefühl, daß es sich sein Wesen nicht selbst gegeben, oder daß die Eltern nicht durch sich selbst seien. Es braucht bedeutende Reflexionen, bis der Mensch zur Einsicht kommt, daß sein ganzes Wesen nicht von sich selbst, nicht von der Welt, sondern ganz anderswoher — von Gott — stamme, mit andern Worten: daß er schlechtthin abhängig sei.

4. Außerdem wäre zu betonen, daß Schleiermachers schlechtthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht zum Gotte Bethlehems mit seiner übernatürlichen Heilsökonomie hinaufzuführen vermag; ja nicht einmal zu einem übersinnlichen, überweltlichen Gott, sondern höchstens zu einem absoluten pantheistischen Sein. Mehr will denn auch Schleiermacher nicht. Gott ist ihm eben das Absolute, das die Indifferenz und Einheit aller Gegensätze in der Welt ist, eine der Welt immanente Größe.

5. Können vielleicht die Werturteile der Ritschlianer oder die Lebensbedürfnisse der Modernisten als Entstehungsgrund für den Grundakt der Religion gelten? Unmöglich. Zunächst deshalb nicht, weil hier die Religion nur als ein Mittel zur Erreichung praktischer Zwecke gedacht wird. Das widerspricht aber dem Wesen der Religion, wenigstens dem Wesen der christlichen Religion und jeder andern, die einen reinen Gottesbegriff zur Voraussetzung hat. Dem wahrhaft frommen Menschen ist es um Gott zu tun, um Gemeinschaft mit ihm. Und er sucht diese Gemeinschaft nicht um anderer Zwecke, sondern lediglich ihrer selbst wegen.

Der Versuch, Gott in erster Linie und ausdrücklich nur um persönlicher Vorteile willen für sich zu gewinnen, wird von dem wirklich religiösen Menschen als ein Mißbrauch der Religion und als eine Herabwürdigung Gottes empfunden. Die Religion bringt zwar dem Menschen auch eine mächtige Stärkung in seinen äußern und innern Nöten, aber sie tut das nur, weil und nachdem sich das religiöse Subjekt nicht auf den Standpunkt der Werturteilstheorie gestellt, sondern sich der Macht seines Gottes unbedingt und ganz ergeben weiß. Gott ist mehr als

nur ein Satellit des menschlichen Egoismus. Und die Religion ist mehr als nur ein Wollen, das auf Selbsterhaltung oder auf Beherrschung der Welt oder auf Erhaltung der sittlichen Persönlichkeit abzielt²⁾.

6. Weiterhin ist die Behauptung abzulehnen, daß alles religiöse Erkennen nur in Werturteilen verlaufe. Gerade in der christlichen Religion bedürfen wir einer Menge von rein historischen Erkenntnissen, von Seinsurteilen, bis wir zur Messianität und Gottheit Christi die richtige Fragestellung und das richtige Verhältnis gewinnen. Es ist richtig, daß diese rein historischen Urteile in der Folge auch auf Gefühl und Willen wirken und Werturteile veranlassen; deshalb sind und bleiben sie aber doch rein historische Seinsurteile, die eine religiöse Wirkung erzeugen.

Die genannten historischen Seinsurteile können ferner zum Gegenstand rein theoretischer Spekulation werden; auf diesem objektiv spekulativen Wege lassen sich teilweise die nämlichen Erkenntnisse als Seinsurteile erschließen, welche die Ritschlianer auf Grund persönlich-praktischer Wertungen als Postulate zu erzielen suchen.

Endlich werden auch diejenigen religiösen Erkenntnisse, welche die Ritschlianer durch Werturteile, d. h. auf Grund persönlich-praktischer Wertung gewonnen haben wollen, ausnahmslos in eine Reihe von Lehrsätzen formuliert, die als rein theoretische Lehre genau in derselben Art, wie alle sonstige Erkenntnis, von Person zu Person übertragen werden. Es mag sein, daß die also erlernten, auf fremde Autorität hin angenommenen Glaubenssätze praktisch-religiös auf Gefühl und Willen nur wenig einwirken; allein das ändert nichts an der Tatsache, daß es Menschen gibt, welche genau dieselbe religiöse Erkenntnis besitzen und für wahr halten, ohne ihre Geltung, wie die Ritschlianer auf praktische Wertungen zu gründen³⁾.

7. Die Ritschlianer sagen: die Vorstellungen und Urteile des religiösen Glaubens seien nicht von theoretischen, sondern von praktischen Fragestellungen oder auf Grund von lebendigen Wertungen zu gewinnen und nur so auf ihre Geltung zu prüfen.

²⁾ Pfennigsdorf, a. a. O. S. 30.

³⁾ Girgensohn, a. a. O. S. 119—123.

Allein wir erwidern: Welches ist das Objekt dieser lebendigen Wertungen? Doch gewiß Ideen und Urteile. Und wie sind denn diese Ideen und Urteile entstanden? Wenigstens die ersten Ideen und Urteile müssen früher gewesen sein als die lebendigen Wertungen, können also nicht durch diese entstanden sein. — Diese Punkte mögen als Beweis genügen, daß nicht alles religiöse Erkennen in Werturteilen verläuft.

8. In dritter Linie endlich gilt auch hier, was wir gegen das Abhängigkeitsgefühl bemerkt: die Werturteile sind kein genügender Antrieb, um einen Akt der Hingabe an einen überweltlichen Gott, geschweige denn um einen christlichen Religionsakt zu erzeugen.

4. Kapitel.

Das entscheidende Quellmotiv für die natürliche Religion ist der Kausalitätsdrang.

1. Der Entstehungsgrund für den religiösen Grundakt kann nirgends anders gefunden werden als im Kausalitätsdrange. Wenn der Mensch zu Leben und Vernunft erwacht, tritt eine große Doppelfrage an ihn heran: Die Frage nach Tatsache und Ursache¹⁾.

Die Frage nach der Tatsache lautet: Was sind die Dinge rings um mich? Was bin ich selbst mit meinen innern Lebensphänomenen? Diese Frage wird zu beantworten sein: Die Dinge um mich und in mir sind wirkliche Dinge voll Leben und Bewegung; sie sind endliche Dinge; sie sind zufällige Dinge, d. h. solche, die ihrem Begriffe nach auch nicht sein können: es sind zweckmäßig geordnete Dinge.

Nun fühlt sich der Mensch zur weitem Frage gedrängt: welches ist die Ursache, die hinreichende Ursache dieser Dinge? Die hinreichende Ursache ist nicht genügend genannt, wenn ich die nächst vorausgehende, die zweckmäßigste usw. Ursache nenne. Die Frage nach der hinreichenden Ursache verstummt erst, wenn die Mittelursache überstiegen und die End- oder Vollursache, die sich durch sich selbst erklärt, gefunden und genannt ist.

2. Die Vollursache, d. h. jene Ursache, die den hinreichen-

¹⁾ H. Schell, Religion und Offenbarung. 1910, S. 17 ff.

den Grund für ihr Dasein und Wesen in sich selber trägt, ist aber Gott. Ohne Gott, ohne den unendlichen Gott bleibt daher die Wirklichkeit ein unerklärtes Rätsel. Denn alles Endliche ist bruchstückartig, nicht aus sich selbst verständlich; auch dann nicht, wenn es endlos multipliziert wird. Wir sehen daher, daß auch die ältesten Naturvölker die Naturerscheinungen nicht als selbstverständlich hingenommen haben, sondern das Bedürfnis empfanden, sie zu erklären. Und bei allen Irrungen im einzelnen, trafen sie doch darin das Richtige, daß sie zur letzten Erklärung der Naturerscheinungen nur Personen — Geister — als genügend erachteten.

Diese Doppelfrage: Was? Wozu? wird früher oder später jeder ernste Mensch sich stellen und beantworten, wäre es auch nur an einem Grabe.

3. Mit der Überzeugung, daß Gott mein Schöpfer und mein letztes Ziel ist, mein schrankenloser Herr bis auf mein letztes Atom und meinen letzten Atemzug, daß das ganze Universum wie ein Strom aus dem Herzen Gottes flutet, daß alle Kreatur eine Magd Gottes ist, von der das Wort des Isaias gilt: „Bei deinem Namen habe ich dich gerufen; mein bist du!“, daß es Gott freisteht, den Menschen zu sich als zum Endzweck zu führen auf dem Wege und mit den Mitteln wie er will — mit dieser Überzeugung hat die Geburtsstunde der Religion geschlagen. Gott kann mich so wenig aus seinem Herrschafts- und Dienstbereich entlassen, als er darauf verzichten kann, Gott zu sein; ich selber, wollte ich meinem Schöpfer und Herrn Ehre und Gehorsam verweigern, würde heiligere Bande zerreißen, einen ungleich größern Frevel gegen die Pietät begehen als das Kind, welches Vater und Mutter verleugnet und verläßt.

4. Einen letzten Beweis, daß der Entstehungsgrund des religiösen Grundaktes nicht zuerst und einzig im Gefühl oder aus Werturteilen entspringt, erblicken wir in den Namen, mit denen man die Gottheit seit ältesten Zeiten bezeichnet. Gott hieß der Starke (El Ilu), der Himmelsvater (Dyauş-Pyhtar), der Allumfassende, der Herrscher (Varuna), der obere Herr (Schang-ti), der Einzige und Große (Tien), die Vernunft, das Gesetz (Tao), der Größte und Letzte (optimus maximus), das große Feuer, der große Geist usw.

Neben der Vater-, Schöpfer- und Herrschereigenschaft hatte das höchste Wesen noch die Eigenschaft des Ziels, mit dem sich der Mensch verbinden muß. So lehrte die indische Religion die geistige Rückkehr ins Urwesen; die ägyptische Religion lehrte als Ziel die Anschauung des reinen Lichtes bei Ra; die persische Religion sah ihr Ideal in der Verwirklichung des guten Lichtreiches durch Kampf gegen Finsternis und Lüge; die germanische in der vollkommenen Sühne aller Schuld und im innern Sieg der Gerechtigkeit bei den Göttern und Menschen; die römische in der ewigen Weltherrschaft des Besten und Größten; die chinesische Reichsreligion des Confutse in der Verwirklichung der Vernunft; Laotse in der innerlichen Hingabe an den ewigen Tao.

Diese ältesten Gottesnamen und Anschauungen über das Ziel der Religion verbieten die Annahme, der Entstehungsgrund des religiösen Grundaktes liege im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl oder in Werturteilen.

5. Die Verfasser des „Programma“ der Modernisten wählten für ihre den Protestanten entlehnten immanentistischen Theorien vom Entstehungsgrund der Religion, auf den hl. Thomas sich berufen zu dürfen. Sie schreiben:

„Endlich beläßt auch der hl. Thomas selbst, so sehr er zur metaphysischen Spekulation geneigt und des Vertrauens in die Macht der schlußfolgernden Vernunft voll ist, den lebendigen Regungen des Gewissens und tiefgründigen Forderungen des Geistes ihren verdienten, demonstrativen Beweismert. Er versichert häufig, daß ein natürlicher Wunsch nie trügen kann (1. p. 75, 6; c. g. II, 55; III, 51). Ja, die unverfälschte, scholastische Tradition ist so weit entfernt, das moralische Argument als entkräftet und zum Subjektivismus führend anzusehen, daß sie sich vielmehr desselben bei den subtilsten Darlegungen über die menschliche Freiheit und die Unsterblichkeit des persönlichen Ichs bedient, und diese für den christlichen Spiritualismus so grundlegenden Thesen beruhen auf einem einzigen Beweisgrund, dem Zeugnis des Gewissens.“^{1a)}

6. Gewiß kannte der hl. Thomas das Bedürfnis nach Gott. Es ist überall verbreitet und so alt wie die Menschheit. Homer

^{1a)} Il Programma. p. 102—103. Deutsche Übersetzung. S. 94.

hat diese Tatsache in den Vers gefaßt: „Alle Menschen begehren der Götter.“ Der hl. Thomas und die Scholastiker alle hielten dieses Gottesbedürfnis auch für einen Wegweiser zu Gott. Aber nicht für den einzigen Wegweiser, sondern nur für einen aus vielen! Die ganze Welt mit ihrem Werden und Vergehen war der Scholastik ein Psalm auf Gott, Offenbarung von Gott, Zugkraft zu Gott, Trost und Belebung in Gott. Von jedem Geschöpfe und jeder geschöpflichen Tatsache suchten und fanden sie logische Pfade zu Gott. Auch die psychologische Tatsache, daß die Seele unausrottbar das Gottesbedürfnis empfindet, haben die Scholastiker wohl gewürdigt und den sog. moralischen Gottesbeweis darauf gebaut.

7. Aber das geschah in ganz anderer Weise als bei den modernistischen Immanenztheologen. Zunächst erblickte der Aquinate im „natürlichen Wunsch nach Gott“, im religiösen Bedürfnis, in den Regungen des Unterbewußtseins nie das Organ, um damit Gottes Gegenwart unmittelbar, wie es die Modernisten wollen, zu erfassen; er sah darin nur eine psychologische Tatsache, aus welcher er, ähnlich wie aus dem Dasein bewegter Außendinge, durch die theoretische Vernunft einen Schöpfer erschloß. Das war einer der alten, objektiven, rationalen Wege zu Gott, nicht der modernistische Gefühls- oder Immanenzweg.

8. Die psychologischen Immanenzwege der Modernisten unterscheiden sich von den alten metaphysischen Wegen zu Gott wie die subjektive Begründung der Religion von der objektiven. Die metaphysischen, objektiven Gottesbeweise entstehen nur durch logisches Schlußverfahren, durch Reflexion; ein solches Beweisverfahren ist aber dem Objekte zugewandt. Bei der subjektiven Religionsbegründung hingegen ist dieses reflexive Schlußverfahren gänzlich auszuschalten; statt dessen sind es die Eindrücke der Welt oder auch irgendwelche Verhältnisse zur Welt, die unmittelbar und unwillkürlich wirken. Nicht der bewußte Geist ist das Subjekt, das die Wege zu Gott von der Welt aus erdächte und erschloße, sondern die Welt und alle Situationen, in denen der Mensch steht, sind das Subjekt, das auf den bewußten Geist des Menschen derart einwirkt, daß er sich zum Überweltlichen getrieben fühlt. Das Bewußtsein geht nicht selbständig, durch seine Reflexion, von der Welt zu Gott, sondern

es wird von der Wirklichkeit selbst die Wege geleitet. Genetische Metaphysik und Religionspsychologie verhalten sich also wie die Wege der Reflexion und des logischen Schlusses zu den unwillkürlichen Wegen, die von bestimmten Eindrücken ausgehen. In dem einen Fall bildet das Bewußtsein im Blick auf die Welt Gottesbeweise, im andern bildet die Wirklichkeit im Bewußtsein Gottesglauben. Die metaphysische Methode kennt eine theoretische Gotteslehre, die von der Innen- und Außenwelt als von einem Gegenstand sachlicher Erwägungen schließend zu Gott gelangt. Die Immanenzlehre kennt nur unwillkürliche Antriebe zum Glauben, die sich aus den spontanen Wirkungen der Welt auf den fühlend-wollenden Menschen ebenfalls spontan und unreflektiert ergeben²⁾.

Der hl. Thomas und die Scholastik überhaupt war weit entfernt, den modernistischen Immanenzweg zu Gott als gangbar oder als einzig gangbar anzuerkennen.

5. Kapitel.

Grund- und Leitakt der Religion ist nicht ein Gefühls- oder Emotionsakt.

1. Abzulehnen endlich ist die Immanenztheologie der Modernisten in dritter Linie, insofern sie den Grund- und Leitakt der Religion ins Gefühl, bzw. in einen emotionellen Akt setzt.

Schon die rein psychologische Analyse lehrt¹⁾, daß das Gefühl nicht das Grundorgan, bzw. der Grundakt, nicht das Erste und Wichtigste der Religion sei. Denn jedes Gefühl setzt mit psychologischer Notwendigkeit eine Erkenntnis voraus, weil es

²⁾ Mandel, a. a. O. S. 59.

¹⁾ Die religiösen Geistesakte, so setzen wir als unbestritten voraus, verlaufen in den gleichen physischen Formen und nach den gleichen physischen Gesetzen, wie die übrigen Geistesakte. Das wird durch empirische Selbstbeobachtung und durch das Studium der verschiedenen Religionsformen bestätigt. In jeder Religion gibt es Empfindungen, Vorstellungen, Begriffe, Urteile und kompliziertere Gedankenverbindungen, in jeder Religion gibt es verschieden differenzierte Gefühle und in jeder Religion gibt es endlich Strebungen und Willenshandlungen. Keine Religion hat irgend eine physische Form aufzuweisen, welche ohne Analogie in andern Religionen wäre. Girgensohn, a. a. O. S. 60.

wesentlich nichts anderes ist als ein Innwerden der Einwirkung, welche die Erkenntnis auf die Strebekraft, bzw. den Willen, ausübt. Es ist das Echo, der Ton, die Stimmung, die aus dem Eindruck der Erkenntnis auf den Willen ausströmt. Das Grundorgan, bzw. der Grundakt der Religion muß tiefer liegen als im Gefühl, nämlich im Spiegel der Vorstellung. Über diesem liegt das Gefühl wie ein Hauch.

2. Ohne vorhergehende Erkenntnis ist ein Gefühl, auch ein religiöses Gefühl so wenig denkbar als ein Rauch ohne Feuer, als ein Kreis ohne Rundheit. Denn das Gefühl ist ein Innwerden, ein Gepaßtwerden von dem, was bereits durch die Vorstellung ins Seeleninnere als Inhalt aufgenommen worden. Nur das Erkannte ergreift. Erkennen ist also früher als Fühlen. Das bestätigt der Spruch des Volkes: „Was ich nicht weiß, macht mir nicht heiß.“

3. Der Schein, das Gefühl sei früher als das Erkennen, entsteht oft durch die merkwürdige Fähigkeit des Strebevermögens, auf unklare, nur halb durchdachte, ja sogar halb unbewußte Vorstellungen lebhaft zu reagieren. Und weil dann oft die Stärke des Gefühls nicht wächst, auch nachdem die Vorstellung zu voller Klarheit sich durchgerungen, entsteht die Meinung, als sei das Gefühl überhaupt vor jeder Erkenntnis (ob sinnlicher, ob geistiger Art) vorhanden gewesen. Und doch ist jeder Tätigkeit des Gefühls wenigstens eine dunkle Vorstellung immer vorausgegangen²⁾.

4. Hätten die Modernisten mit ihrer Gefühlsreligion recht, dann müßte es ein religiöses Gefühl geben, welches spontan, ohne Mitwirkung anderer psychischer Elemente, unter direkter Einwirkung der Gottheit entstünde, welches einfach da wäre, ohne durch die Einwirkungen anderer psychischer Vorgänge beeinflusst zu sein. Allein, diese Annahme widerspricht allem, was wir sonst vom Gefühlsleben wissen. Denn die Gefühle entstehen nicht unmittelbar durch Einwirkung äußerer Reize und noch weniger ganz ohne Einwirkung irgendwelcher Reize, sondern sie treten im Gefolge von psychischen Reizen auf. Es gibt z. B.

²⁾ Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Leipzig 1897, S. 366. Girsengohn, a. a. O. S. 67.

kein Schmerzgefühl, wo nicht vorher eine schmerzhaft Reizwirkung empfunden, vorgestellt, bewußt wurde. Ein ganz unbewußter Schmerz ruft nie ein Gefühl der Unlust hervor³⁾.

5. Wenn wir so die spontane Entstehung des Gefühls ablehnen, so möchten wir anderseits nicht behaupten, das Gefühl sei weiter nichts als eine Begleiterscheinung des Spiels der Vorstellungen⁴⁾, wobei man entweder von einem „Gefühlston“ einzelner Empfindungen und Vorstellungen redet, oder das Gefühl als eine Eigenschaft des „jeweiligen Gesamterlebnisses“ charakterisiert. Denn der psychische Reiz, empfunden, vorgestellt und bewußt, löst die Gefühle weder unfehlbar immer, noch immer in gleichem Maße aus. Der gleiche Reiz erzeugt in den verschiedenen Seelen durchaus verschiedene Gefühle — entgegengesetzte, stärkere oder schwächere. Ja, man wird sogar behaupten dürfen, daß es ganz gleichgültige Sinneswahrnehmungen gibt, welche gar kein Gefühl hervorrufen. Und auch im Seelenleben der gleichen Person wirken die nämlichen Reize auf das Gefühlsleben zu verschiedenen Zeiten durchaus verschieden. Aber bei all dem bleibt die psychologische Tatsache bestehen, daß die Gefühlsphäre nur dann zu funktionieren beginnt, wenn ihre Tätigkeit durch einen psychischen Reiz ausgelöst wird⁵⁾.

6. Es ist also ein allgemeines psychologisches Gesetz, daß es kein Gefühl gibt ohne vorausgehende Vorstellung. Die religiösen Geistesvorgänge richten sich aber nach den gleichen psychologischen Normen wie alle andern. Der Standpunkt der Modernisten ist daher nicht haltbar.

7. Hätte übrigens die Religion im Gefühl ihren Sitz, was wäre sie dann? Sie verlöre, was doch einem religiösen Akt unentbehrlich ist, jeden Anspruch auf Wahrheit und ethische Güte. Ed. v. Hartmann schreibt:

³⁾ Girgensohn, a. a. O. S. 63—64.

⁴⁾ Nach Herbart z. B. ist das Ursprüngliche und Einzige im Seelenleben die Vorstellung, genauer das Empfinden. Der Wille sei nichts als Vorstellungsinhalt neben andern Vorstellungsinhalten. Pfennigsdorf, a. a. O. S. 27—28.

⁵⁾ Girgensohn, a. a. O. S. 65—66. Priorität der Vorstellung vor dem Gefühl wird von namhaften Psychologen und Philosophen vertreten: so von Lipps, Külpe, v. Hartmann, Hegel, Herbart, Rauwenhoff, Kaftan, Lippsius, Tröltzsch, v. Oettingen, Philippson usw.

„Das Gefühl für sich allein genommen ist weder wahr noch unwahr, weder gut noch schlecht; es ist eine einfache Tatsache des Seelenlebens, deren Tatsächlichkeit empirisch konstatiert wird. Wahr oder unwahr kann ein Gefühl nur genannt werden, insofern seine Existenz bedingt ist durch eine wahre oder unwahre Vorstellung — gut oder schlecht nur, insofern eine gute oder schlechte Willensrichtung mit demselben unabtrennbar verknüpft ist; beides sind also erst mittelbar erworbene Prädikate des Gefühls, die lediglich an seinen wesentlichen Beziehungen zur Vorstellung und zum Willen haften und abgesehen von diesen Beziehungen jeden Sinn verlieren... — doch kann erst eine solche Wertbemessung nach Wahrheit und Güte eine Sonderung und Auscheidung der zur Religion gehörigen Gefühle ermöglichen.“⁶⁾

8. Die Religion würde dann weiter nichts sein, als ein passives Genießen, ein Feiern und Ausruhen in der Unrast des Lebens. Es käme dann nur darauf an, die Gefühle der Abhängigkeit von Gott, der Ehrfurcht und Dankbarkeit gegen ihn so zu entwickeln, daß sie als mächtige Grundtöne die Melodie des Lebens begleiten; dagegen könnte keine Rede sein von religiöser Verpflichtung und Verantwortung. Man würde jene Gefühle entweder haben oder nicht haben. Hätte man sie nicht, so würde man das vielleicht als einen Mangel fühlen, aber dabei würde es bleiben. Denn jeder Appell von diesem Gefühl des Mangels zu einem Suchen oder Ringen nach religiösem Lebensgehalt überzugehen, würde ja ein Bewußtseinsmoment voraussetzen⁷⁾.

9. Wer den Grund- und Leitakt der Religion ins Gefühl verlegt, mutet uns zu, einen krassen Köhlerstandpunkt zu beziehen und das anonyme religiöse Erlebnis, das aus der Senkgrube des menschlichen Unterbewußtseins aufsteigt, vernunftblind als Offenbarung Gottes zu begrüßen. Indem dieses religiöse Gefühl, man weiß nicht woher und warum, auftaucht und über den Spiegel des Bewußtseins hinschwebt, möchte man ihm zurufen wie Horatio dem Geist: „Steh', Phantom! Hast

⁶⁾ Die Religion des Geistes, S. 30f. In gleichem Sinne Hegel, Werke XI, S. 73 u. 85. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage³. Berlin 1896, S. 327.

⁷⁾ Pfennigsdorf, a. a. O. S. 38.

du Gebrauch der Sinne und einen Laut: Sprich zu mir!" Aber das religiöse Erlebnis hat weder Zunge noch Verstand; es ist ein Findelkind ohne jeden zuverlässigen Ausweis über seine Herkunft, und muß sich daher jede Deutung und Mißdeutung widerstandslos gefallen lassen. Wer kann mich denn versichern, daß das religiöse Gefühl und Erlebnis nicht eine bloße Selbsttäuschung ist, eine Zwangsvorstellung und daß ihm ein sachlicher Hintergrund entspricht?

10. Die Kirche läßt sich nicht in die Höhle eines blinden Mytizismus locken. Mit aller Energie verurteilt Pius X. diejenigen, welche den Grund- und Leitakt der Religion ins Gefühl verlegen, und hält mit Entschiedenheit daran fest, der leitende Primat im Religionsgeschäft sei der Verstandeserkenntnis beizumessen. Nirgends klarer als hier läßt sich sehen, wie dem Kampf unseres Papstes gegen den Modernismus, abgesehen von allem andern, die Bedeutung eines allerwichtigsten Kulturkampfes zukommt. Was den Menschen adelt, was ihn von allen Erdenwesen ewig unterscheidet, was Wurzel und Krone seiner Persönlichkeit bildet, das Werkzeug seiner Weltherrschaft, der Polarstern seines Handelns, ist die Vernunft. Der Modernismus war ein Versuch, all das zu zerstören, der Vernunft ihre Kronrechte zu rauben und sie in die Gefangenschaft ihrer Diener und Dienerinnen — der blinden Gefühle — abzuführen.

Indem Pius X. im Religionswesen einer Entthronung der Vernunft sich widersetzte, vollzog er eine Kulturtat ersten Ranges. Zugleich steht er dadurch im Einklang mit der bisherigen allgemeinen Auffassung, die sich gerade im Worte „Religion“ deutlich widerspiegelt.

11. Der Ausdruck „Religion“ ist bei vielen Kulturnationen seit Jahrtausenden im Gebrauch. Seiner Ableitung nach (relegere) bedeutet das Wort: wieder sammeln, sorgfältig und aufmerksam zusammenbringen, immer und immer wieder betrachten. Das ist aber eine Tätigkeit, die ganz wesentlich dem Verstande angehört.

Religion aufgefaßt als seelische Tätigkeit des Menschen, ist eine Ase zwischen zwei festen Punkten oder Polen. Die zwei Pole sind: Gott und die Seele. Die Ase, die geistige Ase, welche Gott und die Seele verbindet, besteht in Tätigkeiten der Seele.

Die erste, grundlegende Tätigkeit ist, daß ich Gott als meinen höchsten, unbeschränkten Herrn erkenne.

Doch ist die Religion viel mehr als ein bloßes Erkennen, ein bloßes Wissen um Gott. Das weiteste und tiefste religiöse Wissen könnte ohne jeden Funken von Religion sein — das religiöse Verhalten verlangt daher überdies, daß der Mensch seine Abhängigkeit von Gott und dessen Heilseinrichtungen auch tatsächlich anerkenne und zwar freiwillig anerkenne, nicht etwa nur gezwungen, wie ein unabänderliches Schicksal. Religion ist Ehrfurcht vor dem, was über uns ist, die unbedingte Unterwerfung unseres Willens unter Gottes Führung, die Bereitwilligkeit Gott zu geben was Gottes ist. Religion ist Pietät gegen Gott, unsern Ursprung und letztes Ziel, sie ist, um mit Paulus zu reden, Gehorsam des Herzens. Die Religion betet mit dem Psalmisten: „Schaff mir, o Gott, ein reines Herz!“ Religion ist die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, die unbedingte, freudige Hingabe des Geistes an Gott in Erkenntnis und Leben, oder wie der hl. Augustin sagt: Die Art Gott zu erkennen und zu verehren (*modus cognoscendi et colendi Deum*).

12. Max Müller schreibt: „Es gibt keine Religion, oder wenn es eine gibt, so kenne ich sie nicht, die nicht sagt: tue, was gut ist; meide das Böse!“ Es gibt keine, die nicht das enthält, was Rabbi Hillel die Quintessenz aller Religion nennt: „Sei gut, mein Sohn!“ Das mag uns als ein kurzer Katechismus erscheinen; allein, wenn wir hinzufügen: Sei gut um Gottes willen, so haben wir das ganze Gesetz und die Propheten.“⁸⁾

Mit der Erkenntnis und dem Dienste Gottes verbindet sich als Begleiterscheinung auch das religiöse Gefühl. In vielen Fällen ist es ein Anzeichen und ein Hilfsmittel energischer Willens-tätigkeit. Man darf es füglich als einen Zug der gütigen Vor-sehung betrachten, daß es gerade bei der Jugend und beim weiblichen Geschlechte am lebendigsten ausgeprägt erscheint.

So sagen denn auch wir, daß im Religionsakt der ganze Chor der seelischen Funktionen tätig sei; aber als die Königin

⁸⁾ Religionswissenschaft 4, 207.

in diesem Chor bezeichnen wir die Vernunft. In ihren Händen liegt die führende Rolle.

13. Fassen wir das gegen die Immanenzlehre gesagte zusammen. Quellbezirk für die Religion kann nicht ausschließlich das eigene Ich sein, am wenigsten das Unterbewußtsein.

Quellmotiv, Antrieb, genetischer Entstehungsgrund für den Grundakt der Religion können weder Werturteile, noch der „kategorische Imperativ“, noch das schlechthinige Abhängigkeitsverhältnis sein; er liegt vielmehr einerseits im Kausalitätsdrang, anderseits in der Geschöpflichkeit der Dinge.

Der religiöse Grund- und Leitakt ist weder ein Gefühls-, noch ein Willensakt, sondern zunächst ein Erkenntnisakt. Dieser Erkenntnisakt ist nicht ein bloßer Akt der Phantasie, sondern in seinem edelsten, leitenden und grundlegenden Teil ein Verstandesakt, dem sich Gefühle und Willensakte organisch verbinden und ihrerseits im religiösen Leben eine große Rolle spielen. Aber die erste, leitende Rolle dürfen sie nicht spielen; sonst hätten wir eine Religion für Nachtwandler und Köhler, eine Religion der Laune, des Unbestandes, der Sinnlichkeit.

VII. Buch.

Die modernistische Immanenzlehre ist unhaltbar wegen ihren Folgen.

I. Die modernistische Immanenzlehre zerstört den Unterschied zwischen Natur und Übernatur und führt zum Pantheismus.

1. Wenn man die Religion einzig und allein, ohne außerpersönliche Faktoren aus dem Innern des Menschen entspringen ließe, welches wären die Folgen? Nennen wir vorläufig zwei: jeder Charakter der Übernatürlichkeit ginge der Religion verloren, und der Abgrund des Pantheismus täte sich auf.

2. Übernatürlich ist dasjenige, was die ganze Natur aus sich weder erzeugen, noch als Recht beanspruchen kann. Ist nun die Religion ganz oder doch in der Hauptsache Eigengewächs der Seele, hat sie ihre Wurzel in den Tiefen des menschlichen Unterbewußtseins und sonst nirgends, dann ist sie eine bloße Blüte der Natur, die dem Reiche der Übernatur in jeder Hinsicht fremd bleibt.

Auch der Katholizismus wäre davon nicht auszunehmen; es stände mit ihm ganz wie mit allen anderen Religionen: im Unterbewußtsein Christi, dessen einzigartigem Genius freilich niemals ein Mensch gleichgekommen sei oder gleichkommen werde, sei er entstanden, im Prozesse vitaler Immanenz und nicht anders. Treffend schreibt die Enzyklika Pascendi:

„Es bleibt nicht mehr bei dem alten Irrtum, wonach die menschliche Natur gewissermaßen ein Recht auf die übernatürliche Ordnung haben sollte. Man ist viel, viel weiter gegangen: man behauptet, unsere heilige Religion sei, im Menschen Christus und in gleicher Weise auch in uns, aus unserer eigenen Natur, ohne

fremdes Zutun geboren. Gründlicher kann man gewiß nicht mit aller übernatürlichen Ordnung aufräumen.“¹⁾

3. Überdies erscheint die Immanenzlehre als Pforte zum Pantheismus. Scharf und knapp schreibt die Enzyklika Pascendi:

„Zum reinsten Pantheismus führt auch die Lehre von der göttlichen Immanenz. Wir müssen fragen, ob eine solche Lehre zwischen Gott und den Menschen scheide oder nicht. Wenn ja, was ist dann für ein Unterschied von der katholischen Lehre vorhanden und warum darf man die Lehre von der äußeren Offenbarung verwerfen? Wenn nein, so ist der Pantheismus da. Nun will aber die modernistische Immanenz und gibt zu, daß das Bewußtseinsphänomen vom Menschen als Menschen ausgeht. Also schließt man mit Recht, Gott und Mensch seien ein und dasselbe; also: Pantheismus.“

4. Mit anderen Worten: das unterbewußte Ich, aus dem die Offenbarung herausquellen soll, ist von meinem persönlichen Ich entweder verschieden, oder es ist mit ihm identisch. Ist es verschieden, so liegt es, obschon mir innigst nahe und vereint, doch außer und neben meiner Person. Alle Bedenken der Modernisten, daß eine Wahrheit von außen in unseren Geist eingehen könne, gelten deshalb auch hier. Denn dieses unterbewußte Ich wird, indem es offenbart, als ein mir außerpersönlicher, also äußerer Faktor auf mich einwirken, gleichviel, ob es innerhalb oder außerhalb meiner Seele wohne.

5. Ist aber das unterbewußte Ich mit meinem eigenen Ich ein und dasselbe — und das scheint die Ansicht der Modernisten zu sein —, dann ist es, bzw. mein eigenes Ich, entweder rein menschlich, und es fiele damit die Göttlichkeit der Religion und Offenbarung; oder das unterbewußte, bzw. mein eigenes Ich ist göttlich, und dann hätten wir eben den Pantheismus, d. h. den inneren Widerspruch, einen viereckigen Kreis.

Oder werden die Modernisten sagen: das unterbewußte und das bewußte Ich sind zwei Ich, zwei Personen, zwei Köpfe zu einem, und zwar göttlichen Wesen und Rumpf gehörig? Auch damit blieben sie im Sumpf des Pantheismus stecken. Und ein

¹⁾ S. 18—19.

zweiköpfiger Pantheismus ist womöglich noch widersinniger als ein einköpfiger.

6. Zu den Modernisten möchte man sagen wie Gretchen zu Sauf:

„Wenn man's so hört, möcht's leidlich scheinen,
Steht aber doch immer schief darum;
Denn du hast kein Christentum.“

Auch die Trennung von Glaube und Wissen, die sie proklamieren, läßt keinen anderen Schluß zu. Den Gegenstand des Wissens sehen sie in der Realität des Erkennbaren, und den des Glaubens in der Realität des Unerkennbaren. Die Unerkennbarkeit rührt daher, daß zwischen dem dargebotenen Gegenstand und dem Verstand keine Proportion besteht. Die fehlende Proportion kann aber nie, auch nach der Lehre der Modernisten nicht, ersetzt werden. Darum wird das Unerkennbare dem Gläubigen wie dem Philosophen ewig unerkennbar bleiben. Gibt es also doch eine Religion, so ist ihre Realität unerkennbar, und dann ist nicht einzusehen, warum diese Realität nicht auch eine Weltseele sein könnte, wie sie manche Rationalisten annehmen²⁾.

II. Die modernistische Immanenzlehre zerstört den katholischen Offenbarungsbegriff.

1. Kapitel.

Der katholische Offenbarungsbegriff.

1. Der Ausdruck Offenbarung und alle die entsprechenden Ausdrücke in den christianisierten Sprachen entstammen den Kunstausdrücken der griechischen Bibel¹⁾. Der Ausdruck kann aktiv oder passiv genommen werden — für die Offenbarungstat und für den Offenbarungsinhalt. Wir nehmen das Wort hier im aktiven Sinne.

²⁾ Pascendi S. 87.

¹⁾ Ἀποκάλυψις, φανερώσις = ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν = revelare, manifestare. P. Sanctus Schiffini, tractatus de virtutibus infusis. 1904, S. 71 ff.

Etymologisch bedeutet Offenbarung die Enthüllung, Entschleierung eines vorher ganz oder teilweise verborgenen und ungewissen Gegenstandes. Das ist die erste physische Bedeutung des Wortes Offenbarung. Von dieser physischen Bedeutung wurde es auf das intellektuelle Gebiet übertragen und bedeutet ganz allgemein: die Entschleierung einer Wahrheit, die bisher ganz oder teilweise unbekannt gewesen²⁾. In diesem allgemeinen Sinn kann auch ein Mensch offenbaren.

2. Im engeren und eigentlichen Sinne wird die Offenbarung Gott zugeschrieben. In diesem engeren Sinne und aktiv erstanden ist Offenbarung eine Handlung Gottes, durch die er etwas Verborgenes bekannt gibt, z. B. eine Wahrheit, ein Gebot ein Heilmittel.

3. Die göttliche Offenbarung wird abgeteilt in eine natürliche und übernatürliche. Die natürliche Offenbarung Gottes ist jene Bekanntmachung einer Wahrheit, welche subjektiv bloß durch das geschöpfliche Vernunftlicht und objektiv durch die natürliche Schöpfung ermöglicht und vollzogen wird. Das ist die göttliche Offenbarung im weiteren Sinne, und ihre Frucht ist die natürliche Religion.

4. Übernatürlich ist jene Offenbarung, durch welche Gott etwas bekannt gibt, das dem geschöpflichen Vernunftlicht an und für sich weder zugänglich, noch geschuldet ist, und dann ist die Offenbarung übernatürlich der Substanz nach, materiell: — oder etwas, das zwar der geschöpflichen Vernunft irgendwie zugänglich wäre, tatsächlich aber dem Menschen durch außer-natürliche Mittel enthüllt wird, und dann haben wir eine Offenbarung, die formell, der Art und Weise nach, übernatürlich ist.

Deshalb unterscheidet der Apostel zwischen dem, was von Gott kennbar ist³⁾ und den Tiefen der Gottheit⁴⁾, welche dem Geiste Gottes allein, uns aber durch den Geist Gottes geoffenbart werden.

Unter Offenbarung verstehen die katholischen Theologen die übernatürliche.

²⁾ Veritatis ignotae manifestatio.

³⁾ Quod notum est Dei. Röm. 1, 19.

⁴⁾ Profunda Dei. 1. Cor. 2, 10. Spiritus autem omnia scrutatur, etiam profunda Dei, nobis autem revelat Deus per spiritum suum.

5. Gott kann die übernatürliche Offenbarung auf zweifache Weise vollziehen: entweder er gibt uns die Wahrheit zu erkennen direkt, an und für sich, durch eine *evidentia interna*, d. h. er gibt uns Einblicke in die Wahrheit selbst; — oder aber er gibt uns keinen direkten Einblick in die Wahrheit selbst, sondern einen indirekten, d. h. er bezeugt uns die Wahrheit.

Mit anderen Worten: Gott kann uns offenbaren durch Zeigen und durch bezeugen der Wahrheit — durch die Enthüllung der Wahrheit selbst und durch die Bezeugung der Wahrheit, — auf dem Wege der Wahrheitsevidenz oder der Glaubwürdigkeitsevidenz.

6. Umschreiben wir den Unterschied dieser zwei Arten von Offenbarung näher. Die Offenbarung durch direkte Enthüllung, durch Zeigen der Wahrheit kann nach den Theologen in dreifacher Abstufung geschehen:

Die oberste und vollkommenste Stufe haben wir in der seligen Gottesanschauung; sie ist ein direktes Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht, vermittelt durch das Licht der Seligkeit (*lumen gloriae*).

Die zweitoberste Stufe haben wir in dem eingegossenen Wissen (*scientia infusa*), wie wir es bei Adam, Salomon, den Aposteln und manchen Heiligen annehmen. Das eingegossene Wissen verleiht vermittelt der eingegossenen, intellektuellen Erkenntnisbilder (*species intellegibiles*) Wissenseinblick in die Wahrheiten selbst, sei es, daß das Geistesauge die Wahrheit an sich, oder in ihrer Ursache oder in ihrer Wirkung erfäßt.

Die unterste Stufe der übernatürlichen Offenbarung durch Zeigen der Wahrheit besteht in der Offenbarung durch einen gewissen Instinkt⁵⁾. Es kann nämlich geschehen, daß ein Urteilsgrund vorliegt, der aber nur wahrscheinlich und nicht zwingend ist. In diesem Falle kann der Wille den Intellekt zur Zustimmung bewegen. Dieser Willenseinfluß entspringt oft einer Naturneigung, z. B. in den Urteilen des gesunden Menschenverstandes;

⁵⁾ „*Mens prophetae*“, sagt der hl. Thomas „*dupliciter a Deo instruitur: uno modo per expressam revelationem; alio modo per quandam instinctum occultissimum, quem nescientes humanae mentes patiuntur, ut August. (de genesi ad litt. 2 c. 17) dicit*“ 2. 2. qu. 1. 71 a. 5.).

er kann aber auch aus einer Gnadenregung entspringen, ohne daß volle Wahrheitsevidenz, voller Einblick in die Wahrheit vorläge. Diese Gnadenregung verstehen wir hier unter Instinkt.

Auf all diesen drei Stufen ist es immer wieder der Verstand, der, ausgerüstet mit übernatürlichen Kräften, Einblick in die Wahrheit selbst erlangt.

7. Die Offenbarung durch Bezeugung der Wahrheit geschieht durch ein Sprechen Gottes. Von diesem Offenbarungsweg sagt St. Paulus: „Nachdem zu vielen Malen und in vielerlei Weisen vorlängst Gott geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat in diesen Tagen er geredet zu uns in seinem Sohne.“⁶⁾ Die Offenbarung Christi ist also eine Offenbarung durch Bezeugen oder Sprechen (per testificationem seu locutionem).

8. Was heißt sprechen? Sprechen heißt, einem anderen seine Gedanken kund tun⁷⁾. Sprechen ist die spezifische Handlung eines intelligenten Wesens, die an sich und unmittelbar dahin geht, das Urteil des Sprechenden einem anderen zu offenbaren. Malen und meißeln als solches ist deshalb kein Sprechen, obschon aus dem Kunstgebilde der Gedanke des Künstlers erschlossen werden kann. Unter den Hervorgängen in der Trinität ist nur der erste ein Sprechen — die Zeugung des Sohnes, nicht aber die Hauchung des heiligen Geistes; denn jene, nicht aber diese ist formell eine Gedankenmitteilung⁸⁾.

Das Ziel des Sprechens ist die Erzeugung des Geisteswortes im Hörer. Mein äußeres, klingendes Wort ist Vehikel meines inneren Geisteswortes und kann vielfältig sein. Unser gewöhnliches Gedankenvehikel ist die Zungensprache: die Zunge ist die Pforte, durch welche der Geist nach außen tritt und sein Inneres enthüllt.

Im äußeren Wort ist ein zweifaches Element zu unter-

⁶⁾ Hebr. 1. 1, 2.

⁷⁾ Nihil est aliud loqui ad alterum, quam conceptum mentis alteri manifestare. S. th. I. II. 107 a. 1.

⁸⁾ Verbum quod foris sonat, signum est verbi, quod intus latet, cui magis verbi competit nomen. Nam illud quod profertur carnis ore, vox verbi est, verbumque et ipsum dicitur, propter illud, a quo ut foris appareat assumptum est. Aug. de Trinit. 15 cp. 11.

scheiden: ein materielles und ein formelles. Das materielle ist der äußere Laut, der ersetzt werden kann durch Gebärden, Zeichen u. dgl., z. B. die schreibende Hand bei Daniel. — Das formelle Element, wodurch das äußere Sprachzeichen erst zum Worte wird, ist der innere Gedanke, das Wort des Geistes (*verbum mentis*).

Zum eigentlichen Sprechen Gottes gehören also zwei Elemente: ein unerschaffenes, ewiges, d. h. der Gedanke Gottes in Gott; sodann ein geschaffenes Element, wodurch der Gedanke Gottes dem Menschen kundgetan wird in irgendeinem inneren oder äußeren Zeichen, durch welches Gott seinen Gedanken uns kundgeben kann.

Daß Gott solche Sprachzeichen zur Verfügung stehen, kann vernünftigerweise nicht bestritten werden. Es ist die Eigenart jedes vernünftigen Wesens, sprechen, d. h. seine Gedanken einem andern mitteilen zu können; also stehen auch Gott Sprachzeichen zur Verfügung, die seine Gedanken den Hörenden unzweideutig enthüllen. Diese Sprachzeichen nennen wir Wort Gottes (*verbum Dei*).

9. Das Sprechen Gottes zu den Menschen geschieht entweder innerlich oder äußerlich. Äußerlich sprach er vornehmlich durch die Stimme seines Sohnes; innerlich durch ein gewisses Diktieren im Geist. Innerlich sprach Gott zumeist zu den Aposteln und Propheten; äußerlich spricht er insbesondere zu den Gläubigen, welche durch Predigt zum Glauben gelangen.

10. Die Offenbarung durch Bezeugen unterscheidet sich von der Offenbarung durch Zeigen der Wahrheit dreifach:

Der Sprechende offenbart zumeist und zunächst nicht das Objekt an sich, sondern seinen Gedanken, sein Wort des Geistes (*verbum mentis*)⁹⁾. Wenn also Gott durch Sprechen offenbart,

⁹⁾ Der Sprechende als solcher gibt mir unmittelbar sein Urteil kund, mittelbar die Sache, über die er urteilt. Insofern das Urteil des Sprechenden mir nicht unmittelbar in seinen Redezeichen entgegenleuchtet, sondern von mir erschlossen werden muß (z. B. die Ansicht des Künstlers aus seinem Bild, die Ideen Gottes aus dem Weltgeschehen usw.), wird sie mir nicht durch Sprechen mitgeteilt. — Das Sprechen setzt eine zweite, hörende Person voraus, an die es gerichtet ist. Hermann van Laak, S. J. *Institutiones theologiae fundamentalis. Tractatus II. De religionis revelatione in abstracto considerata.* Romae 1908, S. 3.

zeigt er uns zunächst seinen Gedanken, er gibt uns z. B. für die Erschaffung Adams durch Gott das Zeugnis seiner unendlichen Wahrhaftigkeit als Bürgschaft. — Wer hingegen offenbart durch Zeigen der Wahrheit selbst, offenbart zunächst und unmittelbar den Gegenstand selbst. Bei der Offenbarung durch Bezeugen erfahre ich zunächst, wie der Offenbarende von der Sache denkt; bei der Offenbarung durch Zeigen erhalte ich Einblick in die Sache selbst, erfahre aber nicht, wie der Offenbarende darüber denkt. Der Ausdruck „offenbaren“ ist daher weiter als der Ausdruck offenbaren durch „Sprechen“; das letztere ist eine Art von Offenbarung.

Manche Objekte der Offenbarung können nur bezeugt, nicht gezeigt werden, nämlich jene Objekte, welche vom endlichen Verstande weder in sich, noch in ihrer Wirkung oder Ursache sicher erfaßt werden können, z. B. die Trinität, das frei Zukünftige, die Ratschlüsse der göttlichen Weisheit.

11. Die Offenbarung durch Zeigen der Wahrheit betätigt Gott für die Menschen nur selten; sie ist ein Privileg Weniger. Das Gewöhnliche ist die Offenbarung durch Sprechen; sie ist das ordentliche Mittel Gottes zur Heilsbelehrung der Menschen.

Unter Offenbarung, welcher der Glaube entspricht, verstehen die katholischen Theologen eine Offenbarung durch Sprechen, ein Zeugnis oder ein Sprechen Gottes (*testificatio seu locutio Dei*).

Das folgt zunächst aus dem katholischen Glaubensbegriff. Denn der Glaube, wie ihn die Kirche versteht, kommt vom Hören. „Wie werden sie an einen glauben, von dem sie nichts gehört haben? Wie werden sie aber hören ohne Prediger? Wie aber wird man predigen, ohne gesandt zu werden?“¹⁰⁾ Das Hören setzt ein Sprechen voraus. Die Offenbarung, welcher der Glaube entspricht, ist daher ein Sprechen Gottes. Diese Offenbarung ist hier nicht die natürliche Offenbarung, wie sie im Weltall aufleuchtet; auch nicht die übernatürliche Offenbarung privater Natur, die auf verschiedene Weise geschehen kann und nicht notwendig ein Sprechen Gottes sein muß.

12. Dem kirchlichen Glauben entspricht die übernatürliche Offenbarung, welche an die ganze Kirche, an die ganze Mensch-

¹⁰⁾ Röm. 10, 14.

heit gerichtet ist: also die allgemeine, offizielle Offenbarung, welche alle Menschen zum Glauben verpflichtet. Diese Offenbarung gab uns Gott, indem er redete, sei es ins Ohr, sei es in den Geist seiner Gesandten, und indem er seine Gedanken uns mitteilte und durch seine Wahrhaftigkeit bezeugte und verbürgte. „Vielfach und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; zuletzt in diesen Tagen hat er zu uns gesprochen durch seinen Sohn.“¹¹⁾

13. Im Sinne der Kirche heißt also Offenbarung: Mitteilung, Bezeugung einer Wahrheit durch Gott. So verstand die Offenbarung auch Christus. Er nennt seine Offenbarung eine Lehre „Meine Lehre ist nicht meine Lehre, sondern die Lehre dessen, der mich gesandt hat.“¹²⁾ Er nennt sich Lehrer und seine Jünger nennt er Schüler; er unterrichtet sie wie ein Lehrer die Schüler. Nicht nur die Jünger, auch das Volk unterrichtet er. Als ihn Kaiphas nach seiner Lehre fragt, antwortet Jesus: „Ich habe offen zur Welt geredet, ich habe stets in den Synagogen und im Tempel gelehrt.“¹³⁾ Christus erzählt uns von seinem Vater: „Niemand hat Gott je gesehen; der eingeborene Sohn, der im Schoße des Vaters ist, der hat es uns erzählt.“¹⁴⁾

„Er bezeugt,“ sagt Johannes der Täufer von Christus, „er bezeugt, was er gesehen und gehört hat; aber niemand nimmt sein Zeugnis an. Wer aber sein Zeugnis angenommen hat, der besiegelt, daß Gott wahrhaftig ist. Denn der, welchen Gott gesandt hat, redet Worte Gottes.“¹⁵⁾ Im ersten Briefe des Johannes heißt es: „Wenn wir das Zeugnis der Menschen annehmen, so ist das Zeugnis Gottes größer. Dies ist aber das Zeugnis Gottes, welches größer ist, daß er von seinem Sohne bezeugt hat. Wer an den Sohn Gottes glaubt, der hat das Zeugnis Gottes in sich; wer dem Sohne nicht glaubt, der macht ihn zum Lügner, weil er an das Zeugnis nicht glaubt, welches Gott von seinem Sohne gegeben hat.“¹⁶⁾

Schließlich hat der Heiland die Apostel in die Welt gesandt, um zu predigen, und zwar dasjenige, was er ihnen gesagt und aufgetragen; die Apostel und ihre Nachfolger haben diesen Auf-

¹¹⁾ Hebr. 1, 1; 2.

¹⁴⁾ Joh. 1, 18.

¹²⁾ Joh. 7, 16.

¹⁵⁾ Joh. 3, 31—34.

¹³⁾ Joh. 18, 19.

¹⁶⁾ 1. Joh. 5, 9 ff.

trag ausgeführt bis auf den heutigen Tag. Ihr Lehramt, das sie von dem göttlichen Lehrer — so wurde nach dem Vorgang der Evangelien Christus immer genannt — empfangen, hat die Kirche mit ängstlicher Sorgfalt immer zu verwalten gesucht.

14. Das also ist der katholische Begriff, der eigentlichen, allgemeinen Offenbarung: Eine Mitteilung göttlicher Gedanken, ein Sprechen Gottes, eine Lehre Gottes, der Kirche anvertraut, um sie durch die Predigt äußerlich objektiv an die Menschen heranzubringen. Des weiteren wird dann allerdings die innere Gnade im einzelnen Menschen vorausgesetzt, um die Predigt der Offenbarung heilsgemäß zu erfassen. —

2. Kapitel.

Der modernistische Offenbarungsbegriff.

1. Sehen wir nun neben den katholischen den modernistischen Offenbarungsbegriff, und es wird sofort klar, daß dieser jenen von Grund aus zerstört. Treffend schreibt Pius X.:

„Die Modernisten finden im Gefühle nicht nur den Glauben, — (Glauben und Religionsbegriff decken sich nach den Modernisten) — sondern bei dem Glauben und in dem so verstandenen Glauben, meinen sie, liege zugleich die Offenbarung.

Was wäre auch zur Offenbarung sonst noch nötig? Soll man es nicht Offenbarung oder doch den Anfang der Offenbarung nennen, wenn das religiöse Gefühl im Bewußtsein auftaucht? Sollte man nicht sagen, daß Gott in diesem religiösen Gefühle, wenn auch noch nicht klar, sich selber offenbare?

Weiter heißt es dann: weil Gott zugleich Gegenstand und Ursache des Glaubens ist, so muß man auch von dieser Offenbarung sagen, daß sie von Gott handelt und auch von ihm herührt. Gott ist zugleich der Offenbarende und Geoffenbarte. So kommen denn, ehrwürdige Brüder, die Modernisten zu der widersinnigen Behauptung, jede Religion sei zugleich eine natürliche und eine übernatürliche, je nach dem Standpunkt, von dem aus man sie betrachtet. So geschieht es, daß sie Bewußtsein und Offenbarung im gleichen Sinne gebrauchen. Daher ihr Gesetz,

das religiöse Bewußtsein sei die allgemeine Norm, die mit der Offenbarung ganz auf einer Stufe stehe; ihr müsse sich alles beugen, selbst die höchste kirchliche Gewalt, ob sie nun Lehren oder kultische und disziplinarische Satzungen aufstelle.“¹⁾

„.... Also das religiöse Gefühl, wie es kraft der vitalen Immanenz aus den Tiefen des Unterbewußtseins auftaucht, ist der Keim aller Religion und der Ursprung von allem, was in jedweder Religion einmal zutage getreten ist, oder noch zutage treten wird. Anfangs ist dieses Gefühl noch roh und sozusagen formlos; aber allmählich entwickelt es sich unter dem Einfluß jenes geheimnisvollen Prinzips, welches ihm das Dasein gegeben, in gleichem Schritte mit der Entwicklung des menschlichen Lebens; ist es ja doch selbst nichts weiter als eine Lebensäußerung. Das wäre die Entstehungsgeschichte einer jeglichen Religion, auch der übernatürlichen; denn es handelt sich bei allem nur um Entfaltungen des religiösen Gefühls. Auch der Katholizismus ist davon nicht auszunehmen; es steht mit ihm ganz wie mit anderen Religionen: im Bewußtsein Christi, dessen einzigartigem Genius freilich niemals ein Mensch gleichgekommen ist oder gleichkommen wird, ist er entstanden, im Prozesse vitaler Immanenz und nicht anders ... Es bleibt nicht mehr bei dem alten Irrtum, wonach die menschliche Natur gewissermaßen ein Recht auf die übernatürliche Ordnung haben soll. Man ist viel, viel weiter gegangen: man behauptet, unsere heilige Religion sei, im Menschen Christus und in gleicher Weise auch in uns, aus unserer eigenen Natur ohne fremdes Zutun geboren. Gründlicher kann man gewiß nicht mit aller übernatürlichen Ordnung aufräumen.“²⁾

2. Kurz gesagt: modernistische Offenbarung ist das Auftauchen des religiösen Gefühls an die Oberfläche, ins Bewußtsein der Seele. Der modernistische Glaube enthält keinen Schimmer von Verstandeserkenntnis^{2a)} — und die modernistische Offenbarung keinen Hauch vom Sprechen Gottes. Dieser Glaube ist vernunftblind, und dieser offenbarende Gott ist stumm.

¹⁾ Enzyklika Pascendi, S. 13. ²⁾ Enzyklika Pascendi, S. 17.

^{2a)} D. h. der Grund- und Leitakt (nicht der Gesamtkontakt) des modernistischen Glaubens, wie wir später eingehend dartun werden. Oben S. 513 f.

3. Der Modernist Le Roy verwirft zunächst mit aller Energie eine Offenbarung, die ein Sprechen Gottes wäre:

„Gerne denkt man sich Gott, wenn er offenbart, wie einen sehr gelehrten Professor, dem man aufs Wort glauben muß, wenn er seinen Zuhörern Ergebnisse mitteilt, wofür diese Zuhörer keinen Beweis fassen könnten. Das scheint mir aber durchaus unbefriedigend.“³⁾ In einer Note bestreitet er, daß der offenbarende Gott „gesprochen“, oder dieses Sprechen Gottes sei im besten Falle doch nur eine bloße Metapher. „Wenn M. Fontaine“, sagt Le Roy anderswo, „behauptet, daß Gott ‚spreche‘, meint er dann damit, daß Gott einen Mund, eine Zunge, Zähne usw. habe? Und wenn er beifügt, daß Gott durch die Propheten gesprochen, will er damit behaupten, daß die Propheten buchstäblich dieser Mund, diese Zunge, diese Zähne sind? Ich glaubte wirklich, es sei allgemein zugestanden, daß die heilige Schrift von Gott in Bildern rede: so hatte ich im kleinen Katechismus gelernt.“⁴⁾

„Vor Christus wurde uns keine Offenbarung, es sei denn durch den Spiegel des Bewußtseins eines Propheten und in dem Kleide, die ihm dieses Bewußtsein als Ausdruck erlebter Erfahrungen verliehen. Mit Jesus ertönt die Stimme der Offenbarung aus dem Schoß der Menschheit selbst, um nach der bezeichnenden Redensart der Theologen, die jede Zerstückelung so klar ausschließt, eine gottmenschliche Anschauung auszudrücken. Nach Jesus vollzieht sich der Akt der Offenbarung durch eine

3) Le Roy, Dogme et Critique, S. 16. „Dieu a parlé, dit-on. Que signifie le mot ‚parler‘ dans ce cas? A coup sûr, c'est une métaphore. Quelle réalité cache-t-elle? Toute la difficulté est là.“ A. a. O. Anm.

4) A. a. O. S. 36. Schon J. Grimm in seiner Abhandlung über den Ursprung der Sprache (Berlin 1852, S. 27) meinte, Gott könne gar nicht zu den Menschen sprechen, da er keine Zähne habe. Solche Bedenken sind doch nicht ernst zu nehmen. „Der das Ohr gepflanzt, sollte der nicht hören? Und der das Auge gebildet, sollte der nicht sehen?“ (Ps. 93,9). Und der die Zunge geschaffen, sollte der nicht reden? D. h. nicht artikulierte Laute in der Luft als Träger seiner Gedanken erzeugen können? Übrigens ist dies nicht absolut nötig. Sprechen heißt, einem anderen seine Gedanken kundtun, und das kann geschehen entweder durch äußere Laute, oder ohne diese durch ein gewisses Diktieren im Geist. Oben S. 541 f.

immanente Bemühung traditioneller Ausarbeitung⁵⁾, unter der inneren Inspiration des hl. Geistes, der im Verborgenen spricht und wirkt, so verborgen in den Tiefen der Natur, daß weder die Geschichte noch die Psychologie je dessen besonderes Wirken auszuscheiden vermag.“⁶⁾

4. A. Sabatier lehrt mit Pascal, die Frömmigkeit sei „Dieu sensible au cœur“. In jeder Frömmigkeit sei also irgendeine positive Offenbarung Gottes. „Die Ideen Religion und Offenbarung sind korrelativ und religiös nicht trennbar. Die Religion ist nichts anderes, als die subjektive Offenbarung Gottes im Menschen, und die Offenbarung ist die objektive Religion in Gott. Sie verhalten sich wie die Form und das Objekt, wie die Wirkung und die organisch verbundene Ursache; es ist ein und dasselbe psychologische Phänomen, das weder bestehen, noch entstehen kann ohne die Begegnung beider... Gegenstand der Offenbarung kann nur Gott selbst sein und will man eine Definition, so wird man sagen müssen: sie besteht in der Erzeugung, Reinigung und fortschreitenden Klärung des göttlichen Bewußtseins im Einzelmenschen und in der Menschheit.“⁷⁾

Diese Offenbarung wird innerlich sein; denn da Gott kein sinnlich wahrnehmbares Dasein besitzt, kann er sich nur dem Geiste und in der Frömmigkeit offenbaren, die er selbst einflößt. Wenn Offenbarer und Propheten die Stimme Gottes von außen, wie einen Ton, der die Luft erschüttert und ihr Ohr trifft, zu hören glaubten, so waren sie Opfer einer psychologischen Täuschung, die durch Analyse leicht sich feststellen und zerstreuen läßt. Der alte Theologe hatte Recht, als er in zwei lateinischen Versen sagte:

„Nulla fides, si non primum Deus ipse loquitur;
Nullaque verba Dei, nisi quae in penetralibus audit
Ipsa fides.“⁸⁾

⁵⁾ . . . „l'acte révélateur s'achève par un effort immanent d'élaboration traditionnelle.“

⁶⁾ A. a. O. S. 309.

⁷⁾ Esquisse, S. 34, 35.

⁸⁾ Sabatier übersetzt: „Es gibt keinen Glauben als im Herzen, wo Gott, und zwar zuerst, sich vernehmen ließ, und es gibt keine göttlichen Worte als jene, die der Glaube selbst im Innersten der Seele vernimmt.“

„Freilich entsteht diese innere Offenbarung nicht ohne den äußeren Anstoß eines Ereignisses in der Natur oder Geschichte... Die religiöse Emotion entsteht nicht aus Zufall und ohne Vorbedingung. Aber die äußeren Zeichen sind offenbarend nur für jenen, der sie zu verstehen und in einem religiösen Sinne zu deuten vermag. Deshalb ist die Unterscheidung, die man oft zwischen der Offenbarung (manifestation) Gottes in den Dingen und der göttlichen Inspiration im Gewissen, zwischen dem äußeren Zeichen oder Wunder und dem inneren Worte macht, von wenig Bedeutung und hatte nur den Wert eines pädagogischen Mittels. Die Offenbarung (manifestation) Gottes in der Natur oder Geschichte ist immer Sache des Glaubens. Es genüge zu sagen, daß sie als solche nur im Lichte des Bewußtseins erscheint. Lösche dieses innere Licht; sofort sinkt alles ins Dunkel.“⁹⁾

„Als Gott den Israeliten den Dekalog geben wollte, schrieb er ihn nicht mit der Fingerspitze auf steinerne Tafeln, sondern erweckte den Moses, und aus dem Bewußtsein des Moses stieg der Dekalog empor. Um uns den Brief an die Römer lesen zu lassen, mußte er ihn dem Apostel nicht diktieren, sondern er schuf die gewaltige Individualität des Paulus von Tarsus, wohl wissend, daß, lebt erst der Baum, die Frucht nicht fehlen würde. Und so auch für das Evangelium: er ließ es nicht vom Himmel fallen; er hat es nicht durch einen Engel gesendet; aus dem eigenen Schoße der Menschheit ließ er Jesum geboren werden, und Jesus hat uns das Evangelium gegeben, das der Tiefe seines Herzens entsproßte. So offenbart sich Gott in den hohen Persönlichkeiten (dans les grandes consciences), die sein Geist eine nach der anderen entstehen läßt, die er erfüllt und erleuchtet; durch die Jahrhunderte der Geschichte bilden sie eine heilige Theorie und ziehen dort eine leuchtende Furche.

„Dieses Licht bricht an und wächst wie das Tageslicht. Zuerst ist es die Nacht mit einigen zerstreuten und zitternden Sternen; dann ist es das Zwiellicht, wo Schatten und Helle sich mischen und unentschieden kämpfen; dann erhebt sich die Morgendämmerung, die Sonne geht auf am Horizont und überflutet Himmel und Erde mit ihrem Schimmer.“¹⁰⁾

⁹⁾ Esquisse, S. 52, 53.

¹⁰⁾ Esquisse, S. 54.

5. Loisy kopiert Sabatier: „Was die äußere Offenbarung betrifft, welche die Modernisten ausgemerzt haben sollen, so ist die neue Enzyklika vielleicht das erste offizielle kirchliche Dokument, worin deren Existenz und Notwendigkeit betont wird. — Nach der neuen Enzyklika, welche aus Gott eine Person der Geschichte macht, kann die Offenbarung nur ein vom anthropomorphen Gott ausdrücklich formuliertes Wort sein, das er an auserwählte Vertraute gerichtet. Der Modernismus will eine solche übernatürliche Mechanik wirklich nicht zugeben oder sucht sie wenigstens zu zertrümmern...“¹¹⁾

„Gott“, schreibt Loisy anderswo¹²⁾, „vollzieht sein Werk in der Menschheit. Er offenbart sich ihr gemäß der Fassungskraft der menschlichen Natur; denn die Entwicklung des Glaubens muß der intellektuellen und moralischen Entwicklung des Menschen koordiniert sein. Wenn man auch nur ein wenig nachdenkt, welches immer die äußeren Umstände sein mögen, an welche das Erwachen und der Fortschritt der religiösen Erkenntnis im Menschen gebunden ist: das, was man Offenbarung nennt, konnte nichts anderes sein, als das Bewußtsein, welches der Mensch über seine Beziehung mit Gott erlangt.

Was ist die christliche Offenbarung in ihrem Prinzip und Ausgangspunkt anders, als die Wahrnehmung (perception), welche die Seele Christi über die Beziehung Christi selbst zu Gott und über die Beziehung aller Menschen zu ihrem himmlischen Vater erlangt hat? Die Wahrnehmung dieser Beziehung geschah in der Form menschlicher Erkenntnis, und nur in dieser Form konnte sie den Menschen mitgeteilt werden...“

„Jedes reflektierte Wissen entsteht aus vorhergehenden Begriffen, und der Fortschritt ergibt sich aus einer neuen Verbindung bereits erworbener, welche die Beziehung der Dinge in besseres Licht setzt. Die fruchtbaren Wahrheiten auf religiösem Gebiete, jene, die nach theologischem Stil die Substanz der Offenbarung bilden, entstanden durch Verbindung von Ideen oder Bildern,

¹¹⁾ *Simplex réflexions sur le décret du S. Office et sur l'encyclique 1908*, S. 159.

¹²⁾ *Autour d'un petit livre*, S. 195—197.

die diesen Wahrheiten im Geiste derjenigen, die sie zuerst erfaßten, vorausgingen.

In einem gegebenen Augenblick bestand der Anfang der Offenbarung in der Wahrnehmung, so unvollkommen man sich diese auch vorstellen mag, der Beziehung, die zwischen dem seiner selbst bewußten Menschen, und der Gottheit hinter der Erscheinungswelt bestehen muß. Der Fortschritt der geoffenbarten Religion vollzog sich durch Wahrnehmung neuer Beziehungen, oder vielmehr in der genaueren und deutlicheren Beziehung, indem so der Mensch sowohl die Größe Gottes als auch die Art seiner eigenen Pflicht immer besser kennen lernte.

Im Unterschiede von den Wahrnehmungen verstandesmäßiger und wissenschaftlicher Natur ist die Wahrnehmung der religiösen Wahrheiten keine Frucht der bloßen Vernunft; sie ist eine Arbeit des Verstandes ausgeführt, sozusagen, unter dem Druck des Herzens, des religiösen und moralischen Gefühls, des tatsächlichen Willens zum Guten...“¹³⁾

„Der Mensch sucht, aber Gott erweckt ihn; der Mensch sieht, aber Gott erleuchtet ihn. Die Offenbarung vollzieht sich im Menschen, aber sie ist das Werk Gottes in ihm, mit ihm und durch ihn. Die Wirkursache der Offenbarung ist übernatürlich wie ihr Gegenstand, weil Gott selbst diese Ursache und dieser Gegenstand ist; aber Gott wirkt im Menschen und ist vom Menschen erkannt.“¹⁴⁾

„Die gewöhnliche Auffassung der Offenbarung ist eine reine Kinderei; ... Gott hat nie gesprochen in dem Sinne wie man es behauptet.“¹⁵⁾

6. G. Tyrrell versteht unter Offenbarung „den spontanen Ausdruck jener inneren geistigen Erfahrungen (esperienze spiri-

¹³⁾ „... c'est un travail de l'intelligence, exécuté, pour ainsi dire, sous la pression du cœur, du sentiment religieux et moral, de la volonté réelle du bien.“

¹⁴⁾ Autour d'un petit livre, S. 196, 197.

¹⁵⁾ „L'idée commune de la révélation est un pur enfantillage ... Dieu n'a jamais parlé, au sens où on le dit“. Loisy, Quelques lettres, S. 162. In den simples réflexions nennt Loisy die kirchliche Idee der Offenbarung „mécanique et toute mythologique, disons enfantine“.

tuali), wovon die theologischen Begriffe und Formeln eine Erklärung zu geben suchen, oder jene andere mehr äußere und öffentliche Manifestation Gottes, die uns im geschichtlichen Fortgang der religiösen Entwicklung geboten ist.“¹⁶⁾

Vom geistigen Erlebnis des Menschen sei „die Offenbarung ein integrierender Bestandteil, wie der Schrei, der einen Schmerz verrät, von diesem nicht eine Beschreibung, aber ein Teil ist.“¹⁷⁾

„Das Studium der Anthropologie verbietet uns immer noch, zu behaupten . . ., daß die Offenbarung keine konkrete Tatsache sei, kein Objekt — kein Komplex von Erfahrungen —, in denen Gott fund geworden¹⁸⁾, sondern daß sie nur die menschliche Formel dieser Tatsache und dieses Objektes sei; daß Gott nicht im moralischen und sozialen Leben jeder Seele, freilich am meisten in jener Christi, im Leben aller Religionen einzeln und kollektiv, obschon am meisten im Leben des Christentums, sich fortschreitend offenbare.“¹⁹⁾

„Offenbarung kann nicht von außen in uns hineingebracht werden; durch Unterricht kann sie veranlaßt, nicht verursacht werden . . . Ohne persönliche Offenbarung ist kein Glaube möglich.“²⁰⁾

„Ich halte es für ausgemacht, daß man die ganze apologetische und theologische Lehre der Kirche verstandesmäßig zugeben kann, und dennoch, aus Mangel dieser inneren persönlichen Offenbarung nicht mehr Glaube hat als ein Hund.“²¹⁾

7. Kardinal Mercier beschreibt den Offenbarungsbegriff Tyrrells folgendermaßen: „Die Offenbarung ist nicht eine Lehr-

¹⁶⁾ Rinnovamento II (fasc. 7—8), S. 9: Per la sincerità.

¹⁷⁾ Rinnovamento, a. a. O. S. 10.

¹⁸⁾ „... che la rivelazione non sia un fatto concreto, un oggetto — un corpo di esperienze, nelle quali Iddio è fatto manifesto.“

¹⁹⁾ Rinnovamento, a. a. O. S. 17.

²⁰⁾ „Revelation can not be put into us from outside; it can be occasioned, but it cannot be caused, by instruction . . . Without personal revelation, then, there can be no faith.“ Scylla and Charvdis S. 306.

²¹⁾ „Je considère comme indiscutable qu'on peut admettre intellectuellement toute la doctrine apologetique et théologique de l'Eglise, et néanmoins, par manque de cette révélation intérieure, n'avoir pas plus de foi qu'un chien.“ Revue pratique d'apologétique, 15. Juli 1905, S. 502.

hinterlage (*dépôt doctrinal*), der Obhut der lehrenden Kirche anvertraut, von der die Gläubigen in gewissen geschichtlichen Augenblicken die bindende Auslegung zu empfangen haben. Sie ist das Leben der religiösen Seelengemeinde, oder besser aller Seelen guten Willens, die ein höheres Ideal zu verwirklichen suchen als das irdische (*terre à terre*) der egoistischen Gewissen. Die Heiligen des Christentums bilden die Elite dieser unsichtbaren Gemeinschaft, dieser Gemeinschaft der Heiligen. Während das religiöse Leben in den Tiefen des christlichen Bewußtseins unabänderlich seinen Fortgang nimmt, bilden sich theologische Anschauungen (*des croyances théologiques*) in den Intelligenzen, prägen sich in Formeln, wie sie die Zeit gerade erfordert, die aber mit der lebendigen Wirklichkeit des Glaubens um so weniger übereinstimmen, als sie an Genauigkeit gewinnen.“²²⁾

8. Diese Umschreibung seines Offenbarungsbegriffes hat Tyrrell nicht angefochten, sondern bestätigt, indem er sagt, er habe an die Stelle der mechanischen eine geistige Auffassung des Offenbarungsbegriffes gesetzt²³⁾.

Ein italienischer Eideshelfer Tyrrells bestätigt dies ebenfalls: „Tyrrell, wie auch andere, hat die mechanische Auffassung der Offenbarung durch die psychologische zu ersetzen versucht, und zwischen diesen beiden muß man wählen. Glaubt Mercier noch an eine mechanische Offenbarung Gottes, z. B. an die Propheten? oder des heiligen Geistes an die Apostel? Hat Gott in ihr Ohr geredet? Und wenn er nicht in ihr Ohr gesprochen hat, zu was, wo kann er dann wohl gesprochen haben, wenn nicht zur Seele? Und wenn er zur Seele gesprochen hat, was war dann dieses Wort, wenn nicht ein menschlicher Gedanke, den Gott erweckt? Dieser Fragestellung kann sich heute niemand mehr entziehen. Die Offenbarung wird so ein innerstes und psychologisches Faktum, ohne aufzuhören, ein göttliches, objektives Faktum zu sein.“²⁴⁾

²²⁾ G. Tyrrell, *Medievalism*, S. 198. Appendix: Lettre pastorale et mandement de Carême 1908.

²³⁾ Tyrrell, *Medievalism*, S. 37.

²⁴⁾ *Rinnovamento IV* (fasc. 5—6), S. 382: Cronaca di vita e pensiero religioso.

9. Im gleichen Sinne wie Tyrrell schreibt im *Rinnovamento* J. Blaf (G. Tyrrell?): „Unsere Theologen reden immer noch gerne von einem Gott, der zum Menschen spricht, genau wie ein Lehrer zu seinen Schülern spricht. Wäre dem so, dann müßten die dogmatischen Formeln des Evangeliums völlig klar sein.“ Dem sei aber nicht so. „Gott offenbart: aber seine Offenbarung ist mehr Inspiration als Wort; mehr Geist als Formel... die Offenbarung ist der Teil, ein integrierender Teil des neuen religiösen Lebens, das Gott in der menschlichen Seele schafft; dieses neue Leben beginnt damit, daß es Leben ist (*comincia coll' essere vita*), und deshalb unbewußt oder wenig bewußt: in seiner unbewußten Form ist es göttlich; das Bewußtsein kommt später und ist menschlich. Gott sucht sein Vergnügen nicht darin, dunkle Dinge auszusprechen und sie leise und verworren auszusprechen, um die menschliche Vernunft zu demütigen oder gar in Verlegenheit zu bringen: eine groteske Auffassung, die jeder verständige Mensch ablehnen muß. Die Handlung Gottes ist vielmehr das, was sein muß, da sie nun einmal, obschon göttlich im Menschen sich entfaltet, sich vollzieht, — im Menschen, der keinem neuen Ideen-gang Interesse abgewinnen kann, wenn dieser nicht irgendwie mit seinem Leben sich verknüpft, wenn dieser nicht aus einer neuen Lage der Dinge, in die er sich versetzt fühlt, hervorströmt.“²⁵⁾

10. Mit aller Klarheit äußert sich Murri: „Für die Immanentisten kommt von außen nichts in den Geist und in die Geschichte hinein: die Offenbarung ist daher für sie im Grunde Selbstoffenbarung (*autorivelazione*), ein werdendes Bewußtsein des Göttlichen, welches zum Bewußtsein seiner selbst gelangt: nicht Gott offenbart sich dem Menschen, sondern der Mensch offenbart sich Gott.“ Die Gewalt der Logik zwingt die Immanentisten unwiderstehlich, aus der Offenbarung „nach und nach eine immer deutlichere Enthüllung des eigenen Gedankens zu machen... die Geschichte der Religion hört auf, ein Zwiegespräch zu sein, um ein Selbstgespräch zu werden; die Geschichte ist nur die Erinnerung, die der Geist von seiner Vergangenheit bewahrt; die Religion ist das, was er über seine Zukunft sich sagt.“²⁶⁾

²⁵⁾ *Rinnovamento* III (fasc. 3), S. 449 ff.

²⁶⁾ *Rinnovamento* II (fasc. 11—12), S. 547; 548; 555.

Wollten wir in der Sprache Loißys reden, so würden wir sagen: was die Modernisten gegen den kirchlichen Offenbarungsbegriff vorbringen, ist ein „pur enfantillage“. Ungereimt ist es, wie wir sahen, wenn sie Gott eine Redeoffenbarung verwehren wollen, weil er keine Zähne habe. Ungereimt ist es, den kirchlichen Begriff der Offenbarung einen mechanischen zu nennen, weil Gott zu Menschen sprechen würde, die für seine Worte taub wären. Mechanisch ist hier einzig die Art, wie Loißy die kirchliche Offenbarung versteht. Nein, wenn Gott in einer Offenbarung zum Menschen spricht, redet er sowenig zu einem Tauben, als der Reisende, der mir eine Stadt schildert, die ich nie gesehen. Er spricht zu einem Zuhörer, der einen lebendigen, tätigen Verstand, sowie einen Schatz von Begriffen und Kenntnissen besitzt, vermittelt welcher er die Rede Gottes wie die Rede eines Menschen in lebendiger, durchaus nicht mechanischer Weise aufzufassen vermag, also nicht in steif mechanischer Weise einstreicht, wie eine Münze in den Saß.

Ungereimt ist es weiter zu sagen, bis auf Pascendi sei in keinem offiziell-kirchlichen Dokument von äußerer Offenbarung die Rede gewesen. Mag auch das Wort „äußere (externa) Offenbarung“ offiziell nicht geläufig gewesen sein, so wurde doch die äußere Offenbarung der Sache nach von der Kirche immer mit Nachdruck gelehrt. Denn die Kirche verstand unter Glaubensoffenbarung immer das Bezeugen einer Wahrheit durch Gott, also durch eine andere mir fremde Person; — nie wollte sie die Offenbarung als persönliche Erfahrung des Göttlichen gefaßt wissen. Sie bezeichnete die Offenbarung als etwas Übernatürliches, d. h. als etwas, das die Kräfte und Ansprüche meiner Natur übersteigt. Vollgültige Beweise für die Offenbarungstatsache sind in erster Linie die äußern Beweise (Wunder usw.). Die private, persönliche Offenbarung war in den Augen der Kirche immer eine Ausnahme; als eigentliche Glaubensoffenbarung gilt ihr die allgemeine, öffentliche Offenbarung, die in der Doppelquelle der Heiligen Schrift und Tradition niedergelegt und mit dem Tode der Apostel endgültig abgeschlossen worden sei. Diese alten kirchlichen Lehrpunkte zeigen unzweideutig, daß der Begriff einer äußern Offenbarung keineswegs neu ist.

Ungereimt ist es, wenn Tyrell meint, ohne persönliche Offen-

barung sei kein Glaube möglich. Er macht zur Regel, was Ausnahme ist und verwirrt überdies noch die Begriffe. Ungereimt endlich ist es, mit Loisy zu behaupten, Christus habe keine bestimmte Lehre verkündet²⁷⁾, oder mit Tyrrell zu sagen, die Offenbarung Gottes besitze keinen Lehrwert und könne daher nicht als Basis einer Theologie dienen²⁸⁾. Solche Behauptungen fallen dahin aus dem was wir über Christus den Lehrer und über die Offenbarung dargetan, sowie aus dem, was wir über den Glaubens- und Dogmenbegriff sagen werden.

III. Die modernistische Immanenzlehre zerstört den katholischen Glaubensbegriff.

1. Kapitel.

Der modernistische Glaubensbegriff.

1. Der modernistische Glaubensbegriff hat viele Vorläufer. Bei Luther und den positiven Protestanten zeigt der Glaubensbegriff ein zwieschlächtiges Wesen. Bald ist er ihnen wie den Katholiken ein Fürwahrhalten, eine Zustimmung zu einer Summe von Glaubenssätzen; bald ist er ihnen ein bloßes Vertrauen, das die Gerechtigkeit Christi ergreift, festhält und damit die eigenen Sünden zudeckt. Dieser letztere allein, der Fiduzialglaube, rechtfertigt; er ist das Kleinod der Reformation, „ein persönliches Wagnis auf Gottes Gnade, eine fröhliche, trutzige Zuversicht zu Gott“¹⁾, ohne jedes andere Fundament als das Gefühl der Gnade. — Die „fröhliche, trutzige Zuversicht“, die einzig auf das schwanke Rohr des Gefühls sich stützt, sieht freilich einer eigentlichen Vermessenheit nicht unähnlich²⁾.

Die Pietisten jeglicher Färbung haben wohl die lutherische Lehre von der sola fides — von der Heilsgenugsamkeit des

²⁷⁾ *Simplex réflexions* S. 115; *Dekret Lamentabili* prop. 59.

²⁸⁾ *Scylla and Charybdis* S. 264, 294, 303. Die gleiche Anschauung hatte schon Renan vorgetragen in seinem *Leben Jesu*, letztes Kapitel.

¹⁾ Rade, *Christl. Welt* 1904, Nr. 26).

²⁾ Das Tridentinische Konzil nennt diesen Glauben eine „*inanis fiducia haereticorum* — eine haltlose Zuversicht der Häretiker.“ *Sessio VI* cp. 9, can. 12.

Glaubens — preisgegeben; aber den Begriff des Heilsglaubens faßten sie wesentlich in gleichem Sinne wie Luther als ein Gefühl.

2. Zeigte der lutherische Glaubensbegriff bisher das Doppelgesicht eines Dogmen- und eines Heilsglaubens, — des Fürwahrhaltens und des Vertrauens, so kam nun Kant, um damit gründlich aufzuräumen. In der Kritik des Glaubens tat er einen negativen und einen positiven Schritt. Der negative Schritt bestand darin, daß Kant das Wissen radikal vom Glauben trennte. „Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist.“³⁾

3. Das war, wie wir sahen, die Proklamierung des Agnostizismus, womit der Königsberger der Menschheit kein geringes Geschenk zu machen wähnte. Denn damit habe, meint er, das grundlose Herumtappen und leichtsinnige Herumstreifen der Vernunft ein Ende, die Jugend verabsäume nicht mehr soviel Zeit mit leerem Vernünfteln, und unschätzbar sei der Vorteil, „allen Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion auf sokratische Art, nämlich durch den klärsten Beweis der Unwissenheit der Gegner, auf alle künftige Zeit ein Ende zu machen.“⁴⁾

Damit sei „dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeistigen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben; dem Idealism und Skeptizism... selbst die Wurzel abgeschnitten⁵⁾, indem dieselben Gründe, durch welche das Unvermögen der menschlichen Vernunft in Ansehung der Behauptung des Daseins eines dergleichen Wesens vor Augen gelegt wird, notwendig auch zu reichen, um die Untauglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen. Denn wo will jemand durch reine Spekulation der Vernunft die Einsicht hernehmen, daß es kein höchstes Wesen als Urgrund von allem gebe; oder daß ihm keine von den Eigenschaften zukomme, welche wir ihren Folgen nach als analogisch mit den dynamischen Realitäten eines denkenden Wesens uns vorstellen, oder daß sie in dem letzteren Falle auch allen Einschrän-

³⁾ Kritik d. r. V. 2. Ausgabe. A. a. W. S. 19.

⁴⁾ A. a. W.

⁵⁾ A. a. W. S. 21.

kungen unterworfen sein müßten, welche die Sinnlichkeit den Intelligenzen, die wir durch Erfahrung kennen, unvermeidlich auferlegt.“⁶⁾

4. Das Vermächtnis der Transzendental-Philosophie, d. h. die Proklamierung des Agnostizismus ist nun, wie wir zeigten, für die Theologie in keiner Weise als Gewinn zu buchen, sondern als Unheil wie das trojanische Pferd. Sehen wir aber, wie Kant den Glauben nach der positiven Seite hin bestimmte.

5. Kant zerlegt das Fürwahrhalten in drei Stufen: Meinen, Glauben und Wissen. „Meinen ist ein mit Bewußtsein sowohl subjektiv als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjektiv zureichend gehalten, so heißt es Glauben. Endlich heißt das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten das Wissen. Die subjektive Zulänglichkeit heißt Überzeugung (für mich selbst), die objektive Gewißheit (für jedermann).“⁷⁾

6. Nach Kant ist also der Glaube mehr als Meinen, weniger als Wissen. Als Fundament für den Glauben nennt er die theoretische (spekulative) Vernunft null und nichtig; einzig das moralische Gesetz könne hier zugrunde gelegt werden und als Leitfaden, als Pforte zum Glauben und zur Theologie dienen⁸⁾. Das moralische Gesetz ist ja für Kant eines jener zwei Dinge, die sein „Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht“ erfüllen, „je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt“, die verschleierte Göttin, vor welcher er sein Knie beugt, die Granitsäule, auf die er seine Religion baut, der Rückgrat der Kantischen Religion. Religion ist für Kant ja nichts anders als die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote⁹⁾.

„Der Glaube (als habitus, nicht als actus) ist moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für das theoretische Erkenntnis unzugänglich ist. Er ist also der beharrliche Grundsatz des Gemüts, das, was zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzweckes als Bedingung vorauszusetzen notwendig ist, wegen der Verbindlichkeit zu demselben als

⁶⁾ Kant, a. a. O. 3, S. 425.

⁷⁾ Kant, Kritik d. r. V. 3, S. 533.

⁸⁾ Kant, Kritik d. r. V. 3, S. 423.

⁹⁾ Kant, Religion innerhalb der G. r. V. 6, S. 153.

wahr anzunehmen; obzwar die Möglichkeit desselben, aber eben sowohl auch die Unmöglichkeit von uns nicht eingesehen werden kann.“¹⁰⁾

7. Solcher Bedingungen zur Möglichkeit des höchsten moralischen Endzweckes sind drei: Freiheit, Unsterblichkeit der Seele, Dasein Gottes.

Die Freiheit! Denn wie könnte ohne die Freiheit das moralische Gesetz in reiner Weise sich auswirken, des Beitrittes der unlauteren Triebfedern der Neigung und des Interesses sich erwehren? Wenn ich etwas soll, so muß ich es auch können, ohne Freiheit des Willens würde ein Pflichtgebot sinnlos sein. Die ratio essendi für das Sittengesetz ist die Freiheit; das Sittengesetz hinwiederum ist die ratio cognoscendi für die Freiheit.

Das höchste Gut, welches durch das Moralgesetz verwirklicht werden soll, umfaßt die Heiligkeit und Glückseligkeit; da diese beiden einem vernünftigen Sinnenwesen in keinem Zeitpunkt seines Daseins möglich sind, so kann die Auflösung dieser Aufgabe nur in einem ins Unendliche gehenden Progressus angetroffen werden; das Moralgesetz hat also die Unsterblichkeit zur unzertrennlichen Voraussetzung.

Das höchste Gut, das wir fördern sollen, ist ein abgeleitetes Gut, daher postuliert es die Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Gutes, d. i. **Gott**.

Also: das moralische Gesetz ist nur moralisch in Voraussetzung der Freiheit; es verpflichtet uns, das höchste Gut zu fördern; dessen Verwirklichung ist nur möglich im Rahmen der Unsterblichkeit und in der Voraussetzung der Existenz Gottes. Freiheit, Unsterblichkeit, Dasein Gottes sind daher Postulate des Sittengesetzes, d. h. der praktischen Vernunft¹¹⁾. „Zugestanden, daß das reine moralische Gesetz jedermann als Gebot (nicht als Klugheitsregel) unnachlässiglich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch, daß meine Dauer endlos

¹⁰⁾ Kant, Kritik der Urteilskraft 5, S. 471.

¹¹⁾ Kant, Kritik d. pr. V. 5, S. 124 ff. Freiheit, Gott, Unsterblichkeit sind die kantischen „Worte des Glaubens“, die Schiller dichterisch verherrlicht hat. Oben S. 441 f.

sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urtheil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernunftleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegenzustellen imstande sein möchte.“¹²⁾

8. Die Bedingungen zur Möglichkeit des höchsten Gutes sind demnach: Freiheit, Unsterblichkeit, Dasein Gottes; der beharrliche Grundsatz des Gemüthes, der beharrliche Wille, diese Bedingungen, weil Postulate des Sittengesetzes, als wahr anzunehmen, ist für Kant der Glaube.

Sein Glaube ist kein theoretisches Fürwahrhalten, kein dogmatischer Glaube, sondern ein moralischer Glaube, ein praktisches Fürwahrhalten, d. h. in rein praktischer Absicht, ein Vertrauen auf die Verheißung des moralischen Gesetzes. Dieser praktische, moralische Glaube heißt bei Kant Vernunftglaube oder reiner Religionsglaube im Gegensatz zu den Formen des statutarischen, historischen, kirchlichen, dogmatischen Glaubens. Der Kirchenglaube habe zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben. Der historische Kirchenglaube besitze nur partikuläre Gültigkeit, sei mit dem Merkmal der Zufälligkeit behaftet, während der reine Religionsglaube notwendig und allgemein und der einzige sei, der die wahre Kirche auszeichne. Ein Kirchenglaube könne mit einem anderen Kirchenglauben (es gebe deren ja mehrere) in Streit geraten; mit der Zeit aber müsse aller Kirchenglaube in den reinen Religionsglauben, — die streitende Kirche in die triumphierende Kirche übergehen¹³⁾.

Man sieht, der Inhalt des Kantischen Glaubens ist äußerst gering. Die kirchlichen Dogmen sind ihm ja nichts anderes als Wucherungen am Stamme des reinen Vernunftglaubens, die verschwinden müssen. Und so umfaßt der praktische, moralische Glaube Kants im Grunde nur den einen Punkt: Sieg des Guten im Einzelnen und in der Gesamtheit.

¹²⁾ Kant, Kritik d. pr. V. 5, S. 143.

¹³⁾ Kant, Religion innerhalb der G. d. r. V. 6, S. 109—115. Daß Kant auch auf dem Wege der praktischen Vernunft nur zu einem Scheingott gelangt, zeigten wir S. 441 f.

9. Die neuere protestantische Theologie ist über den Begriff des Glaubens völlig gespalten. „Der Gegensatz zwischen uns und unseren Gegnern ist wirklich fundamental; denn wir streiten um den rechten Glaubensbegriff.“¹⁴⁾ Der rechte Glaubensbegriff besteht aber nach den liberalen Protestanten darin, daß er einzig und ausschließlich als Fiduzialglaube gefaßt wird. „Im Leben und Sterben sein Vertrauen allein auf seinen Herrn Christum setzen — das ist der ganze evangelische Glaube.“¹⁵⁾ W. Herrmann bezeichnet den Glauben als ein Überwältigtsein von der geschichtlichen Gestalt Jesu, durch welche Gott mit uns verkehre und unser Vertrauen wecke; die Forderung verstandesmäßiger und moralistischer Vorbedingungen des Glaubens weist er zurück¹⁶⁾. Von einem Glauben, der zugleich, und zwar in erster Linie ein Fürwahrhalten von Glaubenswahrheiten wäre, wollen sie nichts wissen.

10. Umgekehrt ist den positiven Protestanten der Glaube nicht bloß ein Affekt des Herzens, ein Vertrauen, sondern auch, und zuvor, ein Fürwahrhalten, eine Zustimmung des Verstandes, gestützt auf das Zeugnis der göttlichen Offenbarung. Damit stehen sie zweifellos auf dem Boden des Augsburger Bekenntnisses und Luthers selbst¹⁷⁾. Denn der Reformator schreibt: „Der Glaub weidet sich nicht, denn allein von dem Wort Gottes.“ „Denn wo

¹⁴⁾ Rade, der rechte evangelische Glaube, Leipzig 1892. S. 26—27.

¹⁵⁾ Rade, a. a. O. S. 13. Die liberalen Protestanten fassen den Glauben nicht ausschließlich als Vertrauen in dem Sinne, daß damit gar keine Erkenntnis verbunden wäre. Aber diese mit dem Glauben verbundene religiöse Erkenntnis ist nach ihnen nicht Vorbedingung oder Wesen, sondern Folge und Frucht des Vertrauens: „Glauben heißt immer ein Weltliches im Lichte einer überweltlichen Beziehung verstehen. In diesem Sinne ist der Glaube das Fürwahrhalten einer höhern Wirklichkeit. Allein mit diesem abstrakten Fürwahrhalten einer höhern Wirklichkeit beginnt die persönliche Glaubensstellung niemals; die Anerkennung einer überweltlichen Realität ist jetzt die Frucht einer innerlich erlebten Beziehung zu ihr. Auf dieser Rückbeziehung des geglaubten Vorstellungsinhaltes auf das Glaubenserlebnis ist auch die eigentümliche Gewißheit begründet, die dem religiösen Glauben eignet.“ W. Kirn in *Protest. Realenzyklopädie* VI, 680.

¹⁶⁾ *Verkehr des Christen mit Gott* „u. u.“. Stuttgart, Berlin 1908, S. 180 ff.

¹⁷⁾ *Protest. Realenzyklopädie*³ 6, 678.

nit Zusage Gottes ist, da ist kein Glaub.“ Darauf allein hatte es Luther und haben es die positiven Protestanten abgesehen, daß sie den Glauben freihalten von „dem Wahn der Werke“¹⁸⁾. Im Gegensatz zu den Katholiken behaupten sie, der Glaube allein, ohne die Werke, rechtfertige den Menschen.

11. Den Modernisten steht in bezug auf den Glauben Eines fest: er ist zunächst nicht eine Zustimmung des Verstandes zu bestimmten Wahrheiten; sein Grundcharakter ist nicht verstandesmäßig; der Glaubensakt als solcher wird nicht vom Verstand vollzogen. Der Glaubensakt ist nach den Modernisten ein emotioneller Akt, ein Realgefühl des Absoluten, des Göttlichen. Dieses emotionelle Gefühl entspringt aus dem Kontakt mit dem Göttlichen (dem Absoluten, Unerkennbaren), sei es daß dieses in einer äußeren Erscheinung oder Tatsache inkarniert mir entgegentritt, sei es, daß es außer dem Unterbewußtsein auftaucht. Das Gefühl erfährt das Göttliche durch realen Kontakt, erfährt, erlebt es — nicht als eine Idee, sondern als eine Wirklichkeit¹⁹⁾. Die religiöse Erfahrung (Erlebnis), insofern sie wahrgenommen, gefühlt wird, ist Glaube; insofern sie ein Akt göttlicher Enthüllung, ein Schrei des Absoluten aus der Region des Unterbewußtseins ist, muß als Offenbarung bezeichnet werden.

Das ergibt sich aus dem, was wir bereits früher dargetan: Der Grund- und Elementarakt der Religion ist das Gefühl, wie die Modernisten lehren; da nun aber, genetisch betrachtet, der primärste Akt der Religion der Glaube, wenigstens der Beginn des Glaubens ist, so ist das Urelement des Glaubens offenbar identisch mit dem Gefühl.

12. Wir sagen: das Grund- und Urelement des Glaubens liegt im Gefühl; denn der Glaubensakt in seiner Totalität besagt nach den Modernisten eine Tätigkeit der gesamten inneren Kräfte des Menschen — auch des Verstandes —, eine Hinkehr des Menschen zu Gott aus ganzer Seele, wobei jedoch die erste, leitende Rolle nicht dem Verstande, sondern dem Gefühl, Willen und Leben zufällt.

¹⁸⁾ Herrmann, a. a. O. S. 176.

¹⁹⁾ Dott. Sostene Gelli, *Psicologia della Religione*. Roma, società nazionale di cultura editrice 1905. Roma, l'enciclica „Pascenti“ e il modernismo. Roma 1909, S. 141.

13. Auch in einem weiteren Punkte sind die Modernisten einig: der Glaube ist keine Zustimmung des Verstandes zu bestimmten formulierten Wahrheiten. Um den echten Glaubensbegriff zu erhalten, meint J. Blak²⁰⁾, müsse man den Glauben der Apostel analysieren. Was war dieser Glaube der Apostel? Vor allem keine verstandesmäßige Annahme²¹⁾ einer Reihe von Sätzen, sondern ein Anhängen mit ganzer Seele an Jesus und seiner Lebenslehre, die er verkündete. Ihre Seele ging auf eine Wirklichkeit, nicht ihr Gedanke auf eine Idee. Ihr Glaube war nicht eine ideelle oder intellektuelle Überzeugung; er war etwas mehr und Besseres: eine praktische, tätige Anhänglichkeit.

Diese Anhänglichkeit war durchaus vernünftig. Nicht daß die Apostel aus den Wundern Jesu Vernunftschlüsse zogen; für sie hatten diese Wunder keinen Beweismert, sondern nur Zeichenwert: sie sahen darin die ewige, unsterbliche, universale Gestalt Christi; sie fühlten Gott in Jesus. — Diese Anhänglichkeit von Person zu Person, von Leben zu Leben (nicht vom abstrakten Verstand zur abstrakten Formel) war intuitiv und pragmatisch — vor und außerhalb jeder verstandesmäßigen Beweisführung²²⁾. Dieser Glaube ist blind; er ist ein Vertrauen.

14. Mit diesem Artikel spann J. Blak den Faden weiter, den in der gleichen Zeitschrift G. Valentini begonnen. Der tiefste Unterschied, schrieb Valentini, der die katholischen Schulen heute trennt, ist der Glaubensbegriff. Die orthodoxen und schulgemäßen Katholiken fassen den Glauben streng verstandesmäßig, während die Modernen ihn mehr als willensmäßigen (volitivo) und moralischen Akt, als Vertrauen verstehen; von einem gnoseologischen, intellektuellen Glauben wollen sie nichts wissen²³⁾.

15. Tyrrell definiert den Glauben als „stillschweigende Zu-

²⁰⁾ Rinnovamento III (fasc. 3), S. 438—440: „Intorno alla fede.“

²¹⁾ „Il loro credere non fu un accettare colla mente una serie di proposizioni . . . ; fu un aderire con tutta l'anima a Gesù e alla dottrina di vita ch'egli annunziava . . . La loro anima andò a una realtà, non il loro pensiero a una idea.“ A. a. O. S. 438.

²²⁾ „Prima e fuori di ogni razionale argomentazione.“ A. a. O. S. 439.

²³⁾ Rinnovamento II. (fasc. 11—12), S. 566 ff.: „Fede intellettuale o fede morale?“

stimmung aller inneren Anlagen des menschlichen Geistes, des Willens und Gefühls zur Offenbarung“²⁴⁾.

Anderswo versichert Tyrrell: Glaube ist nicht eine Zustimmung des Verstandes zu einer Reihe von Verstandessätzen²⁵⁾. Der Glaube ist nicht ein bloßer Gehorsam gegenüber einer autoritativen Lehre, keine bloß intellektuelle Zustimmung zu historischen und metaphysischen Behauptungen einer Theologie, die sich der Unfehlbarkeit rühmt²⁶⁾. Der Glaube ist ein Schauen Gottes (a seeing of God), nicht von Angesicht zu Angesicht, sondern durch einen dunklen Spiegel; er ist auch ein Schauen von uns selbst; nicht ein Glauben auf Hören hin²⁷⁾. Die Lehre der Kirche „halten wir nicht als Gottes Wort oder durch Glauben, es sei denn in Kraft eines intuitiven Aktes, einer Antwort von Geist zu Geist, eines Wiedererkennens einer früher gehörten Stimme“²⁸⁾. „Der Glaube ist ein Theilnehmen nicht am gemeinsamen Kredo der sichtbaren Kirche, sondern an der gemeinsamen Anschauung der unsichtbaren Kirche, die in gewissem Maße die Anschauung Gottes selbst ist.“²⁹⁾

„Mir scheint, daß jemand einen großen Glauben an die Kirche haben kann, an das Volk Gottes, an die nicht formulierten Ideen, Gefühle und Bestrebungen, die in der großen Masse der Gläubigen wirken und den christlichen und katholischen ‚Geist‘ ausmachen, und daß er trotzdem die bewußt formulierten Ideen und Ziele (intentions) der Kirche von sich selbst als mehr oder weniger im Widerspruch mit ihrem tiefsten Wesen stehend betrachten, und daß er sich weigern kann, ihre eigene Darstellung von sich selbst für richtig zu halten, sofern sie zu seiner instinktiven Überzeugung von ihrem wahren Charakter

²⁴⁾ „Intendiamo per fede il tacito assenso di tutte le disposizioni interne dello spirito umano, volontà e sentimento, alla Rivelazione.“ Rinnovamento II. (fasc. 7—8), S. 9: „Per la Sincerità.“

²⁵⁾ Der Glaube ist nicht „mental assent to a system of conceptions of the understanding.“ A much abused letter, S. 51.

²⁶⁾ A much abused letter, S. 67.

²⁷⁾ Tyrrell, a. a. O. S. 69.

²⁸⁾ Tyrrell, a. a. O. S. 98, Anm. 9.

²⁹⁾ „Faith is not a sharing in the common creed of the visible Church, but in the common vision of the invisible Church which is, in a measure, that of God Himself.“ Tyrrell, a. a. O. S. 81.

im Gegensatz steht, — so daß er zu ihr sagen könnte: Ihr wißt, nicht, wessen Geistes ihr seid, ihr kennt nicht euern eigenen wesentlichen Geist.“³⁰⁾

2. Kapitel.

Der katholische Glaubensbegriff.¹⁾

1. Nichts ist gewisser als dies: nach katholischer Auffassung ist Religion und Glauben ganz wesentlich und in erster Linie Erkenntnis, bzw. Tätigkeit des Verstandes. Das vatikanische Konzil sagt ausdrücklich: „Der Glaube ist kein blinder Herzenstrieb, er ist ein Fürwahrhalten alles dessen, was im geschriebenen und überlieferten Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche sei es durch feierliche Entscheidung, sei es durch das ordentliche und allgemeine Lehramt als göttliche Offenbarung hingestellt wird.“ Es lehrt ausdrücklich, daß es „eine zweifache Erkenntnisordnung gebe, die Erkenntnis der Vernunft und die Erkenntnis des Glaubens; der Glaube habe ein anderes Erkenntnisprinzip und erstrecke sich auf andere Gegenstände als das natürliche Licht der Vernunft“.

Das Vatikanum spricht von der Glaubenslehre, die Gott geoffenbart hat und als göttliches Erbe seiner Braut der Kirche anvertraut hat zu getreuer Hut und unfehlbarer Auslegung. Und endlich definiert es den Glauben als eine Tugend, durch die wir das von Gott Geoffenbarte für wahr halten, nicht wegen der natürlichen Verstandeseinsicht in die innere Wahrheit der Glaubensartikel, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes, der weder irren noch täuschen kann.

2. Diese Lehre des vatikanischen Konzils ist in der ganzen katholischen Vergangenheit wohl begründet. Immer und überall faßte man den Glauben als eine Tätigkeit des Verstandes. An der

³⁰⁾ Tyrrell, a. a. O. S. 56. — Ganz modernistisch faßt den Glauben auch das Coenobium (1906) I, S. 8ff: *La croyance e la Foi*. Ebenso *Lettere di un prete modernista* S. 127, 153. Nathan Söderblom will ebenfalls, daß der Verstand im Glaubensakt nicht Herr, sondern Diener und zwar Diener des Lebens sei, da es sich um einen Lebensglauben handle. *Internationale Wochenschrift* IV, S. 1568.

¹⁾ Oben S. 226 ff.

berühmten Stelle im Hebräerbrief^{1a)} sagt der hl. Paulus: „Der Glaube ist eine feste Überzeugung von dem, was man nicht sieht; ... durch den Glauben erkennen wir, daß die Welt durch Gottes Wort hergestellt wurde.“ Im ersten Korintherbrief²⁾ vergleicht der Apostel den Glauben mit dem seligen Schauen im Himmel und schreibt: „Jetzt sehen wir wie durch einen Spiegel rätselhaft; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich teilweise, dann aber werde ich erkennen wie ich erkannt bin.“ Im zweiten Korintherbrief³⁾ heißt es: „Denn die Waffen unseres Kampfes sind nicht fleischlich, sondern mächtig durch Gott zum Niederreißen der Festen, indem wir niederreißen die Anschläge und alle die Hoheit, welche sich erhebt gegen die Erkenntnis Gottes und gefangen nehmen jeden Verstand zum Gehorsam Christi.“

Christus selbst sagt⁴⁾: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen, den einzig wahren Gott und den du gesandt hast, Jesum Christum... Die Worte, die du mir gegeben, gab ich ihnen und sie haben dieselben angenommen und wahrhaftig erkannt; daß ich von dir ausgegangen bin und geglaubt, daß du mich gesandt hast.“ Und wiederum⁵⁾: „Wenn ihr mir nicht glauben wollet, so glaubt meinen Werken, daß ihr erkennt und glaubet, daß der Vater in mir und ich im Vater bin.“ Dazu das Bekenntnis Petri⁶⁾: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens. Und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus der Sohn Gottes.“

4. Der große hl. Augustin, der als Mund der Kirche gelten darf, schreibt: „Glauben ist nichts anderes als mit Fürwahrhalten denken. Denn nicht jeder, der denkt, glaubt; — — aber jeder, der glaubt, denkt. Glaubend denkt er und denkend glaubt er.“⁷⁾ — Der nicht minder große hl. Thomas lehrt ausführlich, der Glaube sei eine Tätigkeit des Verstandes. Seine Werke bieten zahlreiche Stellen in diesem Sinne.

5. Daher war es denn auch seit Anbeginn der Kirche Sitte, vor der Taufe die Täuflinge ein Glaubensbekenntnis ablegen zu

^{1a)} Heb. 11, 1.

²⁾ 1. Cor. 13, 12.

³⁾ 2. Cor. 10, 5ff.

⁴⁾ Joh. 17, 3.

⁵⁾ Joh. 10, 38.

⁶⁾ Joh. 6, 69ff.

⁷⁾ Credendo cogitat et cogitando credit. De praedestinatione Sanctorum 2, 5.

lassen, dasjenige nämlich, welches wir das apostolische Glaubensbekenntnis nennen. Das ist noch heute der Fall. Und wenn wir die katholischen Katechismen der ganzen Erde durchgingen, würden wir keinen anderen Begriff des Glaubens finden als diesen: der Glaube ist ein Fürwahrhalten, eine feste Zustimmung zu einer religiösen Wahrheit, gestützt auf des Zeugnis Gottes. Der Glaubensakt ist also kein bloßes Gefühl, und der Beweggrund des Glaubens ist nicht irgendein religiöses Bedürfnis, nicht irgendein inneres Erlebnis, sondern das Zeugnis der Urwahrheit.

6. So beharrlich die Kirche festhielt, der Glaube sei grundwesentlich eine Zustimmung des Verstandes zu einer von Gott bezeugten Wahrheit, so unbeugsam hielt sie auch fest, der Glaube sei nur Wurzel, Anfang und Grundlage der Rechtfertigung⁸⁾, sei nur die Anfangsstufe des christlichen Verhaltens, nur der „Anfang der Religion“⁹⁾, nur der „Beginn des guten Lebens“¹⁰⁾. Über den Empfang des Heils entscheide der Glaube nur insofern er durch Liebe tätig sei¹¹⁾. Das endgültige Werk der Gnade bestehe daher in der Einhauchung der Liebe¹²⁾.

7. Auch nach Anselmus empfängt der Glaube seinen Heilswert erst durch die Liebe¹³⁾. Petrus Lombardus prägt dafür die klassisch gebliebene Unterscheidung vom bloßen (toten) Glauben (*fides informis*), und dem mit der Liebe verbundenen (lebendigen) Glauben (*fides formata*). Der hl. Thomas redet ebenso¹⁴⁾, und auch das Tridentinische Konzil: der bloße Glaube kann mit Todsünden zusammen bestehen¹⁵⁾.

8. Diese Lehre der Kirche, daß es einen wahren Glauben gibt ohne die Liebe, und daß der Glaube allein nicht rechtfertigt, ist in Schrift und Überlieferung unerschütterlich verankert. Die Scheidung im jüngsten Gericht geschieht einst nach den Werken eines jeden, nicht nach dem bloßen Glauben¹⁶⁾.

⁸⁾ Konzil von Trient, sess. 6 cp. 8. ⁹⁾ Augustin, Sermo 38, 6.

¹⁰⁾ Augustin, Sermo 43, 1.

¹¹⁾ Augustin, de fide et operibus 27.

¹²⁾ Augustin, c. duas epist. Pel. IV, 11.

¹³⁾ Monologium 77.

¹⁴⁾ Summa theologiae 2. 2. 94. a. 7.

¹⁵⁾ Sessio IV, cp. 7. 15.

¹⁶⁾ Mt. 7, 22 ff.; 25, 41 ff.; 1. Cor. 13, 2; Gal. 5, 6; Jac. 2, 24; 1. Joh.

Die katholische Auffassung des Glaubensbegriffes ist eine durchaus einfache und konsequente, wenn wir zwei Punkte voraussetzen, die wir als zu Recht bestehend bereits dargetan, nämlich: die Möglichkeit einer Wortoffenbarung von Seiten Gottes, und den vernunftgemäßen Nachweis, daß eine solche Offenbarung tatsächlich stattgefunden.

Der Modernismus, der seinen Glaubensbegriff wesentlich im Sinne des Protestantismus, und zwar des liberalen Protestantismus auffaßt, ist daher auch aus diesem Grunde katholischerseits nicht annehmbar.

3. Kapitel.

Das „religiöse Erlebnis“.

1. Hier mag der Ort und Augenblick sein, ein Wort zu sagen über das „religiöse Erlebnis“, das bei den Modernisten so sehr im Vordergrund steht.

Sprachlich betrachtet, bezog man das Wort „erleben“ bisher vornehmlich auf Ereignisse und wollte damit sagen, daß man tätig oder leidend, als Zeuge oder Zeitgenosse daran teilgenommen; man erlebte die Napoleonischen Kriege, das Vatikanische Konzil, Freude an seinen Kindern, trübe Tage usw. — Vom Innwerden von Dingen und Personen wurde „erleben“ kaum ausgesagt; weder Gott, noch Napoleon, noch Michelangelo jüngstes Gericht, noch rote Farbe, noch Ähnliches wurde früher „erlebt“.

2. Heute umspannt das Wort „erleben“ ein größeres Feld der Bedeutung. „Höhere Töchter, die an Kunstgeschichte naschen, erleben Michelangelo und Velasquez. Schmachthende Sekundaner erleben das deutsche Frauenideal. Verzückte Dichter erleben das Unsagbare, das zwischen den Sternen wohnt.“¹⁾ Insbesondere ist es Mode geworden, von einem „religiösen Erlebnis“ zu reden.

3. Harnack bestimmt die christliche Religion als das neue Erlebnis der unmittelbaren Verbindung mit Gott²⁾. Das wichtigste Element in diesem religiösen Erlebnis sei das Bewußtsein, der Friede und die Freude, in Gott geborgen zu sein³⁾. Auch

¹⁾ O. Zimmermann, Saacher Stimmen 1908. 75, 133.

²⁾ Wesen des Christentums 1900. S. 109.

³⁾ A. a. O. S. 42.

in Christus war die Religion nur Erleben, freilich ein einzigartiges⁴⁾. Der Vorzug des Protestantismus bestehe darin, daß er das religiöse Erlebnis wieder in den Mittelpunkt gerückt: nämlich Luthers Zuversicht, einen gnädigen Gott zu haben⁵⁾. Das Erleben sei schlechtthin die Religion gegenüber der Wissenschaft. — Bei den liberalen Protestanten überhaupt ist das religiöse Erlebnis zum eigentlichen Modewort geworden.

4. Manche Katholiken glaubten, diese Mode mitmachen zu müssen. Der Protestant Prof. Sohnm hatte geschrieben: Das Christentum sei nicht Wissenschaft, sondern Erlebnis. Ein angesehenes katholisches Tageblatt begrüßte diesen Satz mit den Worten: „So ist es in der Tat, und man kann diese Wahrheit nicht prägnanter und kürzer ausdrücken... Das Wort Rudolf Sohms ist ein so schönes, daß es in der Studierstube jedes Geistlichen und Lehrers mit goldenen Lettern stehen sollte. Ja wahrlich, wer nicht eingesehen hat, daß das Christentum im letzten Grunde ein ‚Erlebnis‘ ist, der hat seine Bedeutung nie begriffen und des echt christlichen Geistes niemals einen Hauch verspürt.“⁶⁾

5. Ein bedeutender Literaturkritiker des katholischen Lagers hat sogar eine Schrift herausgegeben unter dem Titel: „Die Wiedergeburt der Dichtung aus dem religiösen Erlebnis“. — Ein anderer katholischer Belletrist, der in einem Schweizerblatte eine vielbesprochene Artikelreihe über Fragen der Literatur pseudonym veröffentlichte, zeigte sich verwundert, daß man so viele Worte über das religiöse Erlebnis machen könne. Das sei doch eine einfache, alltägliche, allmenschliche Geschichte. Das hätten die Tasso und Calderon und Dante, die Bossuet und Fénelon so gut als wir gewußt, und als Selbstverständlichkeit nicht besprochen, sondern geübt. Redeten sie einmal davon, so geschah es nicht in dozierender Art, als lehrten sie etwas Unbekanntes oder Vergessenes. Wußten sie doch, daß solches seiner Natur nach zum Bekanntesten und Unvergesslichsten der Welt gehört.

6. Tatsache ist nun aber, daß der Ausdruck „religiöses Erlebnis“ oder „religiöse Erfahrung“ dem katholischen Wortschatz bisher so gut wie fremd war. In einer gewissen Bedeutung

⁴⁾ A. a. O. S. 82.

⁵⁾ A. a. O. S. 169.

⁶⁾ Chr. Pech, Theologische Zeitfragen. 4. Folge, 1908, S. 149.

dürfte ihn trotzdem auch ein Katholik gebrauchen, nie aber in jenem Sinn, wie der liberale protestantische Theologe ihn verwendet.

7. Nicht unkatholisch wäre es zu sagen, man erlebe seine Religion in dem Sinn, daß man sie auswirkt, kein bloßes Wissen bleiben läßt, sondern zum Tun erhebt, daß man ihre Gebote hält, ihre Glaubensgeheimnisse annimmt, ihre Heilsgüter benützt, ihrer Tröstungen sich erfreut, kurz in ihrer Betätigung auch ihre Wirkungen erfährt und erlebt. Immerhin scheint uns der Gebrauch des Wortes auch nur in diesem Sinne heute nicht ratsam, und zwar deshalb nicht, weil es von akatholischer Seite durchweg in einem Sinn angewendet wird, der dem katholischen Glauben von Grund aus widerspricht und geradezu die Quintessenz des Modernismus darstellt.

8. Die Akatholiken, die soviel vom „religiösen Erlebnis“ sprechen, verstehen nämlich das Wort zunächst agnostisch, d. h. sie wollen die Religion vom Wissen, wenigstens vom Verstandeswissen, von der Verstandesmetaphysik gänzlich trennen. Wir sahen das genugsam bei den Modernisten sowohl als bei den liberalen Protestanten.

Infolge davon will das „religiöse Erlebnis“ in keiner Weise auf eine äußere Autorität, auf eine Wortoffenbarung gegründet sein. Der entscheidende Erreger und Antrieb desselben liege im Schoß der Seele selbst und nicht außerhalb; auch bestehe er nicht in einem Sprechen Gottes, das an den Menschenverstand gerichtet wäre, sondern in einer unmittelbaren Berührung der Seele mit dem Absoluten, Unerkennbaren, Unendlichen — hervorgerufen durch ein seelisches Bedürfnis, durch einen Druck des Herzens.

Vollzogen wird diese Berührung der Seele mit dem Absoluten durch das Gefühl, die Phantasie, den Willen oder — und zwar besonders nach den Modernisten — durch die Gesamtheit der seelischen Kräfte, also durch die sinnlichen und geistigen Erkenntnis- und Strebeakte. Aber unter diesen Akten wird die grundlegende Stellung, die führende Rolle, der Machtprimat dem Gefühl zugeteilt; ihm gegenüber sind die andern Akte nur Diener. Das Gefühl vollzieht die entscheidende Geste und zeigt dem Schwarm der übrigen Seelenfunktionen, wo die Hilfe einer

höhern Macht zu suchen sei, die dem Modernisten zur Vollendung seines persönlichen Lebens nötig ist⁷⁾).

9. Die Religion ihrem Wesen nach als „religiöses Erlebnis“ bezeichnen, heißt daher nichts anderes als den liberal protestantischen-modernistischen Immanenzweg beschreiten und sich in all jene antikatholischen und antichristlichen Folgerungen verstricken, die wir zum Teil gesehen, zum Teil noch sehen werden und die eine radikale Zerstörung des katholischen Begriffes von Glaube, Offenbarung und Dogma bedeuten. Das ist der glatteste Weg zu einer Religion, die keine Dogmen oder doch nur stets wechselnde Dogmen hat — zur allerpersönlichsten Religion. Denn nicht alle „erleben“ das gleiche, nicht jeder immer das gleiche. Die Dreifaltigkeit zu erleben, oder die Gottheit Christi, oder die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie — dazu erklären sich viele außerstande, während sie vielleicht versichern, die Unsterblichkeit der Seele „zu erleben“, aber auch nur in jenen seltenen Augenblicken, wo sie die Ewigkeit in ihrem Gemüte rauschen hören oder von Seelenwanderung träumen.

10. Das „religiöse Erlebnis“ ist ein Gebilde ohne Kraft und Halt, unermöglich, kritischen Stößen gegenüber sein Daseinsrecht zu begründen. „Wenn diese Erfahrungen (Erlebnisse) so wichtig und so zuverlässig sind, warum sollte es dann nicht ebensoviel gelten, wenn Tausende von Katholiken ihre Erfahrung dahin aussprechen, daß die Modernisten sich auf einem Irrweg befinden? Soll diese Erfahrung allein falsch und trügerisch sein? Und doch hält der größere Teil der Menschheit daran fest, daß man durch bloßes Gefühl und bloße Erfahrung, ohne Leitung der Vernunft, nie und nimmer zur Erkenntnis Gottes gelangen könne.“⁸⁾

Indem der Mensch sein Leben überhaupt unter die Hegemonie des Gefühles stellt, sinkt er auf eine untermenschliche Stufe hinab und macht die Dienerin zur Herrin. Das ist doppelt bedenklich auf dem Gebiete der Religion. Übernimmt das Gefühl hier die Führung, so stehen der Aftersnystik alle Pforten offen:

⁷⁾ Wie das religiöse Erlebnis sich vollzieht, schildert uns Tyrrell in Scylla and Charybdis S. 287 und Fogazzaro in seinem Santo S. 120: Mystische Verführung Benedettos unter dem freien Nachthimmel in Subiaco.

⁸⁾ Pascendi, S. 85.

Die Übung der Religion wird zur Laune; willensarmes Träumen und Schwärmen lähmt die sittliche Tatkraft und löst alles auf in die Nebel der bloßen Stimmung. Von hier aus gleitet der Mystiker leicht auf die Pfade abergläubischer Suggestion, wie die Gesundbeter, oder in den verhängnisvollen Strudel des „Auslebens“. Das Herrscher- und Adelszeichen der Vernunft tilgt der Mensch nicht ungestraft von seiner Stirne!

Das Gefühl hört eben nicht auf, Gefühl zu sein; seine Natur läßt sich nicht ändern, und ohne die Leitung des Verstandes bleibt es jeder Täuschung ausgesetzt.

IV. Der Modernismus vernichtet das katholische Dogma.

1. Kapitel.

Der modernistische Dogmenbegriff.

1. Qu'est-ce qu'un dogme? So lautet ein Kapitel in dem oft genannten Buche von A. Sabatier¹⁾, und so lautete die Überschrift jenes vielgenannten Artikels von Edouard Le Roy in der Quinzaine vom 16. April 1905. Le Røys Artikel gab das Signal zu einer langen, lebhaften Debatte, an welcher Sertillanges, Allo, Fonsegrive, Wehrlé, Franon, de Grandmaison, Portalé, Dubois, Pègues, Blanc, Bousquet, Nouvelle, Turinaz, Naudet, Gayraud, Tavernier, Garnier, Fontaine, Roussel, Gaudeau, Dimnet, Rivière, Lesêtre, Harent, Brémond, Mignot, Laberthonnière, Gardeil usw. in einer ganzen Reihe von Zeitschriften und Zeitungen sich beteiligten.

2. Hätte Le Roy diese Frage an Schleiermacher gerichtet, so würde er vernommen haben: „Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände, in der Rede dargestellt.“²⁾ Da der Kerngehalt aller Religion, ihr letztes Fundament und entscheidendes Kriterium im religiösen Erlebnis, d. h. nach Schleiermacher, im Gefühl liege, so habe alle begriffliche Vorstellungsbildung, alles Lehr- und Dogmenmäßige in der Religion nur sekundäre Bedeutung. Die Dogmen seien nur die reflektierende Ausdeutung des religiösen Erlebnisses.

„[Die Religion] ist unendlich nach allen Seiten, ein Unend-

¹⁾ Esquisse etc.

²⁾ Glaubenslehre. Einleitung § 15.

liches des Stoffes und der Form, des Seins, des Sehens und des Wissens darum. Dieses Gefühl muß jeden begleiten, der wirklich Religion hat. Jeder muß sich bewußt sein, daß die seinige nur ein Teil des Ganzen ist, daß es über dieselben Gegenstände, die ihn religiös affizieren, Ansichten gibt, die ebenso fromm sind und doch von den seinigen gänzlich verschieden, und daß aus andern Elementen der Religion Anschauungen und Gefühle ausfließen, für die ihm vielleicht gänzlich der Sinn fehlt. Ihr seht wie unmittelbar diese schöne Bescheidenheit, diese freundliche, einladende Duldsamkeit aus dem Begriff der Religion entspringt und wie innig sie sich an ihn anschmiegt.“³⁾

3. Jene Gruppe von Modernisten, die sich am engsten um Coisy geschart, erklärt: Die Dogmen als theologische Formeln, welche die Kirche dem theologischen Glauben (der Orthodogie, croyance) vorlegt oder auferlegt, sind eine wissenschaftliche Ausdeutung des Glaubens (foi); in Beziehung auf ihr Objekt sind sie reine Symbole, die gar kein intellektuelles Element enthalten, die über Gott und das historische Geschehen nichts aussagen. Der Gläubige haften mit seinem Herzen nie an einer dogmatischen Formel, sondern einzig an der absoluten unbekannten Wahrheit, von der die dogmatische Formel nur ein Symbol sei. Gerade wie nach Kant der Menscheng Geist über das „Ding an sich“ objektiv nichts weiß und nichts aussagen kann, wie die Kantischen Kategorien nichts anderes sind als Gefäße oder Spiegel für die innern Erfahrungen, nicht aber für das Ding an sich: so sind die Dogmen für den Gläubigen keine Spiegelungen Gottes und göttlicher Dinge, sondern nur menschlicher Innenerlebnisse; sie sind nicht Gegenstand des Glaubens (foi), sondern der Orthodogie (croyance); sie sind nicht vom Himmel, sondern rein menschliche Erzeugnisse.

4. Die Dogmen, sagt Coisy, sind die „wissenschaftliche Interpretation des Glaubens vermittelt der Philosophie“, sie dienen dazu, die „religiöse Orthodogie (croyance religieuse) mit der wissenschaftlichen Entwicklung der Menschheit in Harmonie zu erhalten“; sie sind der „wissenschaftliche Kommentar des Glaubens“⁴⁾. Subjektiv genommen, „sind die Dogmen Ideen, die der

³⁾ Schleiermacher, Reden über die Religion. W. W. I, S. 206.

⁴⁾ Autour d'un petit livre, S. 201.

Menschheit entsprossen, Ideen, die einer menschlichen Intelligenz zugänglich und nur in einer menschlichen Intelligenz existenzfähig sind, und in einer menschlichen Sprache zum Ausdruck gelangen können. Objektiv genommen (*par rapport à leur objet*) sind die Dogmen Symbole.“⁵⁾

„Die kirchliche Formel (Dogma) ... ist das Symbol einer absoluten Wahrheit ... der Gläubige hat die Absicht, der vollen und absoluten Wahrheit beizupflichten, welche durch die unvollkommene und relative Formel symbolisch dargestellt wird. Der Formel als solcher durch eine Zustimmung des göttlichen Glaubens beipflichten (*d'un assentiment de foi divine*), hieße ihren unvermeidlichen Mängeln beipflichten, hieße sie als vollendet und vollständig erklären, obschon sie unvollendet und unvollständig ist.“⁶⁾

„Die von der Kirche als geoffenbarte Dogmen dargebotenen Vorstellungen sind keine vom Himmel gefallenen Wahrheiten, die von der religiösen Tradition in ihrer genauen Ursprungsform aufbewahrt worden wären. Der Historiker sieht in ihnen eine durch mühsame theologische Gedankenarbeit erworbene Interpretation religiöser Tatsachen. Mögen die Dogmen auch ihrem Ursprung und Wesen nach göttlich sein, so sind sie doch nach Bau und Zusammensetzung menschlich.“⁷⁾

5. J. Blak belehrt uns im *Rinnovamento*: „Das Dogma kann man nicht als eine direkt göttliche Formulierung der Wahrheit auffassen... Das Dogma ist göttlich, nicht die Formel, und das Dogma ist die ewige Seele der zeitlichen Formeln, in denen es ausgedrückt ist. Die dogmatischen Formeln sind eine geschichtliche Notwendigkeit der Seele und der christlichen Gesellschaft.“⁸⁾

Worauf gründet sich diese „geschichtliche Notwendigkeit“? Blak und alle Modernisten fassen den Glauben, wie wir uns

⁵⁾ Autour d'un petit livre, S. 198.

⁶⁾ Autour d'un petit livre, S. 206.

⁷⁾ Loisy, *Evangelium und Kirche*, München 1904, S. 142. Wären die Dogmen vom Himmel gefallen, spottet Loisy, so wären sie Meteorsteine! „Comment s'y est-on pris pour recueillir ces aërolithes et les mettre en circulation sur la terre?“ *Simplex reflexions* S. 147.

⁸⁾ 1908, II, S. 449.

bereits sagen ließen, pragmatisch, als Intuition des Herzens, als emotionelle Hingabe der ganzen Seele an das Absolute. „Aber nach dem Enthusiasmus und der Tat reflektiert (*ripensa*) der menschliche Geist. Nachdem sie sich an Jesus als Gott hingegeben, sah sich die christliche Menschheit gedrängt, jenes im Menschen Jesus von Nazareth pragmatisch erkannte Göttliche zu überdenken, und überdenkend es zu definieren. Eine gewaltige und ständige Kraftleistung, die, immer auf der gleichen pragmatistischen Basis bleibend, von Jahrhundert zu Jahrhundert verschiedene Ergebnisse zeitigen mußte und muß. Die gesamte Welt- und Lebensanschauung mußte aus dem latenten in den offenen Zustand übergehen (*implicita, si dovette rendere esplicita*).“⁹⁾

6. Tyrrell will zwischen Glauben und Glaubensbekenntnis d. h. den Glaubensformeln, zwischen Glaube und seiner theologischen Formulierung, zwischen Glaube und Orthodorie, zwischen innerm Geisteserlebnis und dessen theologischer Analyse streng geschieden wissen. Daß man sie verwechsle, sei von den schlimmsten Folgen. Glaubensformeln, theologische Formulierung, Analyse des Glaubens, Orthodorie sind für ihn die Dogmen; unter Glauben versteht er, wie wir sahen, den Grundakt des geistlichen Lebens, der in jedem Menschen eigentümlich (*caratteristico*) und einzig (*unico*) sei. „Der Glaube ist das Werk des Geistes Gottes im Menschen, die Orthodorie (die Dogmen) ist das Werk des menschlichen Geistes, der über das Werk Gottes nachdenkt; der Glaube (das innere Erlebnis) ist eine göttliche Offenbarung; die Orthodorie (die Glaubensanalyse) ist dessen menschliche Ausprägung. Indem man diese letztere als „Offenbarung“ bezeichnet; indem man die theologische Formel auffaßt als von Gott dem Menschengeist wunderbar mitgeteilt; indem man die schützende Hülle mit dem Gegenstand des Glaubens, der beschützt wird, verwechselt; indem man diese als unveränderlich, endgültig, unfehlbar auffaßt, spenden wir dem Werke unserer Hände göttliche Ehre, und als Lohn dafür empfangen wir die Sklaverei des Götzendienstes statt der Freiheit der Kinder Gottes. In das lebendige Gebäude unseres Geistes bringen wir ein Element des Todes; ein Element, das die Geistesentwicklung lähmen, behindern und fälschen

⁹⁾ Rinnovamento 1908, vol. III, S. 440.

wird, insofern wir es als sakrosankt, überragend, als endgültige Regel und Kriterium jeder profanen und heiligen Wahrheit betrachten.“¹⁰⁾

Auf den theoretischen, formulierten Katholizismus gibt Tyrrell wenig; die Formel, das theologische System mag fallen, die dogmatischen Gebilde mögen zerfließen: davon wird das Absolute, Übernatürliche so wenig betroffen, als die Wirklichkeit der Welt beim Zerfließen eines Morgentraums¹¹⁾. Man hat diese Sachlage auch schon durch die Worte gekennzeichnet:

Nulla rei fit scissura — Signi tantum fit fractura
Qua nec status nec statura — Signati minuitur.

7. Tyrrell spottet über den Theologen, der sein ganzes System und alle Details mit der Ägis des Glaubens decken möchte, der, den Unterschied zwischen religiösem Erlebnis und dessen Analyse und Ausdruck mißkennend, verlangt, jedermann müsse, um ein Leben des Glaubens zu leben, in erster Linie die gesamte theologische Analyse desselben annehmen. „Wenn das Athanasianische Glaubensbekenntnis die Worte: ‚das ist der katholische Glaube; wer diesen nicht treu festhält, kann nicht selig werden‘, wie es scheinen möchte, auf die vorangehende theologische Analyse beziehen würde, so wären sie lächerlich. Ihr einzig erträglicher Sinn ist: ‚Das ist die Analyse des katholischen Glaubens, jener Tatsachen und Wahrheiten, aus denen jeder leben muß (oder: jener übernatürlichen Welt, in welcher er leben muß), wenn er selig werden will.‘“¹²⁾

Nach Tyrrell bringt uns das Kredo der Kirche das Absolute und das Jenseits nahe (gives a presentment). „An und für sich ein leerer, kahler Begriff, wird es von der Allgüte angefüllt und bestimmt, wenn diese als Quelle und Fülle all des Schatzes von Liebe und Güte und geistiger Schönheit, die in den katholischen Begriffen der Menschwerdung, der Eucharistie, des heiligsten Herzens, der gebenedeiten Mutter, der Heiligen, der Sakramente eingesetzt wird... Gott ist für uns nicht die Summe oder Gene-

¹⁰⁾ Rinnovamento 1907, vol. II. S. 9.

¹¹⁾ A much abused letter, S. 60; 87: „A breakdown of theory and analysis does not do away with the reality analysed.“

¹²⁾ A much abused letter, S. 66.

ralisierung dieser gehäuften Gunsterweise, sondern ihre einfache Quelle, anders und unendlich besser als sie alle. Der ganze religiöse Wert dieser Gunsterweise (goodnesses), d. h. der Dogmensymbole des Kredo, liegt darin, daß sie unser Gefühl für Gott als ihren Urheber beeinflussen.“¹³⁾

8. G. Tyrrell behauptet, das katholische Glaubensbekenntnis habe nur moralisch-praktischen Wert, enthalte unentwirrbare Irrtümer; sofern es verstandesmäßige Theologie sein wolle, drohe ihm der Bankrott, durch den übrigens Gott so wenig gestört würde, als die Sterne gestört wurden durch den Bankrott der Ptolemäischen Astronomie:

„Wir müssen anerkennen, daß das Kredo [der Kirche] die Ergebnisse der religiösen Erfahrungen eines großen Teiles und Zeitraumes der Menschheit in sich begreift, daß es eine Darstellung des Absoluten bietet — des Jenseits, das der Glaube erfährt, sowie der Beziehungen des Menschen zur Welt — welches eine gewisse praktische oder regulative Wahrheit besitzt und insoferne einen Erfahrungsbeweis zuläßt. Wir dürfen es [das Kredo] nicht etwa als einen Lehrspruch ansehen und seinen Sinn nach der Etymologie jedes einzelnen Wortes bestimmen und dabei den Unterschied, den Gebrauch und Zusammenhang schufen, übersehen; wir müssen es vielmehr in seiner Gesamtheit betrachten als das Symbol des Eindrucks, den das Unendliche von sich selbst im Bewußtsein eines so großen und bedeutenden Teils der Menschheit hinterlassen. Die Dreifaltigkeit, die Schöpfung, der Fall, die Menschwerdung, der Opfertod, die Auferstehung, Himmel und Hölle, Engel und Teufel, die Madonna und die Heiligen, alle sind Steinchen des gleichen Mosaiks, alle sind nähere Bestimmungen der ewigen Güte, in deren Licht der Mensch seinen Willen und seine Neigungen und Handlungen gestalten muß, will er anders sein Leben religiös führen und sich selbst den höchsten Wirklichkeiten anpassen. Als Ausdruck ist es zweifellos voll Verrenkungen, Übertreibungen und Fehler; seine Wahrheit liegt unentwirrbar (inextricably) mit dem Irrtum vermengt wie Gold im Erz; gleichwohl mag das Erz reicher sein als je eines dem Menschen gegeben wurde,

¹³⁾ A much abused letter, S. 79—80.

und reines Gold mag, solange der Mensch Mensch ist, unerreichbar sein. Nur durch das buntfarbige Glas etlicher solcher Kredos strömt das farblose göttliche Licht auf uns, um uns zu leiten; nur durch das nämliche Glas können wir aufwärts blicken zu der Quelle dieses Lichtes, die wir notwendigerweise mit den Formen und Farben des Mediums bekleiden, durch die wir sie schauen.“¹⁴⁾

9. Nach den Modernisten, versichert Murri, besitzt die religiöse Sprache rein symbolischen Wert¹⁵⁾. Darin einen objektiven Inhalt suchen, der von der Tatsache des erkennenden Geistes und vom konkreten Akt der Erkenntnis des Geistes absehen würde, gilt den Modernisten als Intellektualismus; die Erkenntnisse haben pragmatischen Wert, sind Schöpfungen des Geistes, Fiktionen; sie vermitteln nicht zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten, sondern zwischen dem Handelnden und einem höhern Moment des Seins, dem er entgegendrängt¹⁶⁾. Beim katholischen Realisten hingegen, sagt Murri, hat die Dogmensprache einen ganz andern Sinn; durch sie nennt der Geist in der Hauptsache nicht sich selbst, seine Bedürfnisse und Ziele, sondern er sagt sich das Nicht-Ich, das Andere, das Verschiedene und daher das Äußere; und so hat sie nicht den pragmatistischen Charakter einer symbolischen Fiktion, sondern den gedanklichen Charakter der Belehrung (*informazione*)¹⁷⁾.

10. Le Roy verwirft die Auffassung der Dogmen im bisherigen Sinne mit aller Entschiedenheit: die Dogmen dürfen nicht intellektualistisch, als Lehren aufgefaßt werden. Das sei aus folgenden Gründen unzulässig; erstens: das Dogma präsentiere sich selbst als einen Satz, der weder bewiesen noch beweisbar sei¹⁸⁾. Zweitens: das Dogma biete keinen klaren, denkbaren

¹⁴⁾ A much abused letter. London 1907, S. 78—80; 102.

¹⁵⁾ „... il linguaggio religioso acquista un valore nettamente simbolico.“

¹⁶⁾ *Rinnovamento*, vol. II., S. 543.

¹⁷⁾ *Rinnovamento*, a. a. O. S. 545.

¹⁸⁾ „Un dogme est une proposition qui se donne elle-même comme n'étant ni prouvé ni prouvable.“ Le Roy, *Dogme et Critique*, S. 6. Aber die Theologen erbringen für die Dogmen wenigstens einen indirekten Beweis, in der Apologetik? Le Roy bestreitet dessen Gültigkeit

Sinn¹⁹⁾; denn es enthält Tropen- und Anthropomorphismen und beruht auf philosophischen Systemen (Aristotelismus, Scholastizismus), die verworren und vergangen sind. Drittens: das Ge-
lindeste, was man den Dogmen vorwerfen könne, sei, daß sie mit allen andern Erkenntnissen keinen Kontakt und deshalb für das Leben keinen Nutzen und keine Fruchtbarkeit besitzen. — Durch ihre starre Unveränderlichkeit hemmen sie überdies den Fortschritt²⁰⁾. Es sei also unmöglich, die Dogmen als Sätze anzusehen, die in erster Linie die Aufgabe hätten, uns bestimmte theoretische Kenntnisse zu vermitteln; man müsse eine andere Bedeutung der Dogmen suchen, die einzig möglich und zulässig sei.

Ein Dogma habe in erster Linie einen negativen Sinn. Es banne und ächte vielmehr gewisse Irrtümer, als daß es die Wahrheit positiv feststelle²¹⁾. „Gott ist eine Person“, „Christus ist in der Eucharistie gegenwärtig“, „Christus ist auferstanden“ — vermitteln uns keine bestimmte positive Auffassung, sondern schließen irrümliche Auffassungen aus. — Aber das apostolische Symbolum, z. B. der erste Artikel, ist doch sehr positiv? Le Roy erwidert: positiv, bejahend sei hier nur die grammatikalische Form; im Grunde wollen vielmehr Irrtümer ausgeschlossen, als Theorien formuliert werden. Im apostolischen

auf Grund seiner (freilich unhaltbaren) Theorie von der Immanenz und Wahrheit. A. a. O. S. 8—9.

¹⁹⁾ „En somme, la première difficulté que nombre de gens aujourd'hui éprouvent en face des dogmes consiste en ce qu'ils ne parviennent pas à leur découvrir un sens pensable . . . Un philosophe contemporain l'a dit: „Ce qui embarrasserait le plus la plupart des croyants, ce serait que, avant même de leur demander une preuve de ce qu'ils croient, on les mit simplement en demeure de définir avec précision ce qu'ils affirment et ce qu'ils nient.“ Dogme et Critique, S. 11—12.

²⁰⁾ „Immuables, ils apparaissent étrangers au progrès qui est l'essence même de la pensée. Transcendants, ils demeurent sans rapport avec la vie intellectuelle effective . . . Le moindre reproche qu'on leur puisse faire est ainsi de sembler sans usage, d'être inutile et inféconds.“ Dogme et Critique, S. 12.

²¹⁾ „Un dogme a d'abord, si je ne me trompe, un sens négatif. Il exclut et condamne certaines erreurs plutôt qu'il ne détermine, positivement la vérité.“ Dogme et Critique, S. 19.

Symbolum sei nichts Intellektuelles, nichts eigentlich Spekulatives, keine Aussage von Lehrsätzen²²⁾; „es ist ein Bekenntnis des Glaubens, eine Markierung des Verhaltens... In bezug auf die abstrakte, reflektierte Erkenntnis hat das apostolische Symbolum nur die einzige Rolle: Gegenstände und damit Probleme darzubieten.“²³⁾

Das sei die *via negationis*, welche die Scholastiker zur Erkenntnis der göttlichen Substanz empfehlen²⁴⁾. Intellektuell, spekulativ genommen haben also die Dogmen nur einen negativen, verbiethenden Sinn, der nur in Rücksicht auf frühere Lehren, die sie ohne Begründung beurteilen bzw. verurteilen, definierbar sei. Die richtige Methode zum Verständnis der Dogmen sei daher die positive Theologie oder besser: die Dogmengeschichte²⁵⁾.

Immerhin, fährt Le Roy fort, haben die Dogmen nicht bloß einen negativen Sinn. „Ein Dogma hat vor allem einen praktischen Sinn. Es besagt zunächst eine Vorschrift praktischen Ordners. Mehr als alles ist es die Formulierung einer Regel für das praktische Verhalten. Darin liegt sein Hauptwert, darin seine positive Bedeutung.“²⁶⁾

Nach dem Dogmatisme moral der Herren Le Roy und Sabertthonnière ist also das Dogma in erster Linie nicht ein theoretischer Lehrsatz, sondern eine praktische, ethische Lebens-

²²⁾ „Aucune theorie représentative.“ Dogme et Critique, S. 93.

²³⁾ „C'est une profession de foi, une déclaration d'attitude... son seul rôle par rapport à la connaissance abstraite et réfléchie est le suivant: Poser des objets et, par suite, des problèmes.“ Dogme et Critique S. 22.

²⁴⁾ Thomas, c. gentiles I cp. 14.

²⁵⁾ Dogme et Critique, S. 21; 24.

²⁶⁾ „Un dogme a surtout un sens pratique. Il énonce avant tout une prescription d'ordre pratique. Il est plus que tout la formule d'une règle de conduite pratique. Là est sa principale valeur, là sa signification positive.“ Dogme et Critique, S. 25. Le Roy zitiert hier beifällig den Oratorianer P. Sabertthonnière: „Les dogmes ne sont pas simplement des formules énigmatiques et ténébreuses que Dieu promulguerait au nom de sa toute-puissance pour mater l'orgueil de notre esprit. *Ils ont un sens moral et pratique; ils ont un sens vital plus ou moins accessible pour nous, selon le degré de spiritualité où nous en sommes.“ Essais de philosophie religieuse p. 272. Paris, Lethielleux.

regel²⁷⁾. Was sie damit meinen, werde uns an einigen Beispielen klar. Es ist Dogma: Gott ist eine Person. Nach dem Dogmatisme moral heißt das: „Betrage dich Gott gegenüber so, wie du dich gegen eine menschliche Person beträgst.“ Es ist Dogma: Christus ist vom Tode auferstanden. Das heißt: „Verhalte dich jetzt gegen Christus so, wie du dich gegen ihn vor seinem Tode verhalten hättest oder gegen einen Lebenden dich verhältst.“ Es ist Dogma: Christus ist in der Eucharistie wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig. Das heißt: „Benimm dich der konsekrierten Hostie gegenüber genau so als wäre Jesus wirklich und sichtbar da.“²⁸⁾

Die Seele, der Kern des Dogmas: das ethische, religiöse Moment, die Orientierung unserer praktischen Tätigkeit bleibt unverändert und unwiderruflich. Die Hülle des Dogmas: die intellektuelle Seite, die theoretischen Erklärungen und Vorstellungen wechseln und schwanken beständig. Hier — in bezug auf die Hülle des Dogmas — hat die menschliche Spekulation *carte blanche*, ohne daß die Autorität der Kirche das Recht oder die Macht besäße, darein zu reden. Nur das eine darf durch die dogmatisch-spekulativen Forschungen nicht angetastet werden: die oben genannte praktische Bedeutung²⁹⁾. Die intellektuellen Fassungen des Dogmas müssen immer derartige bleiben, daß sie die im Dogma niedergelegte praktische Regel zu rechtfertigen vermögen.

Fasse man das Dogma in diesem Sinne, so verschwänden alle Schwierigkeiten mit einem Schlag: Die Apologetik sei allen Verlegenheiten entrissen; man verstehe, wie der Glaube frei sei; wie die Kirche, die nicht befugt sei, theoretische Dogmen aufzuerlegen, auf dem Gebiet der Praxis ihre Autorität geltend

²⁷⁾ Das Dogma ist ihnen vorwiegend: „*décret, ordonnance, prescription, commandement, plutôt juridique en effet que philosophique en ce qu'il vise à régler notre conduite plutôt qu'à augmenter notre science.*“ Dogme et Critique, S. 90.

²⁸⁾ *Le Roy*, Dogme et Critique, S. 25—26.

²⁹⁾ Dogme et Critique, S. 33, 90, 51: „*L'élaboration philosophique du dogme reste libre sous la seule réserve de ne pas altérer sa signification pragmatique et morale, sa valeur vitale et salutaire*“

machen könne³⁰⁾. An die Hülle des Dogmas — die intellektuelle Seite — nicht gebunden, empfinde der Gläubige die antidogmatischen Einwürfe der Wissenschaft in keiner Weise je als unbequem; alle solche Einwürfe seien Schüsse neben die Scheibe.

Indessen verwahrt sich Le Ron gegen die Unterstellung daß er jede Beziehung zwischen Dogma und Erkenntnis bestreite. Indem das Dogma Gegenstände, Ausgangspunkte (*données*), Tatsachen bietet, hat es Bezug zum Verstande: es bietet ihm Stoff und Richtung (*une matière et une direction*). Wie könnte es für das Denken ohne Wert sein, da es die Haltung und Handlung eines vernünftigen Wesens regelt. Wir wissen denn auch ganz gut, daß man von Dogmen reden, und sich verstehen kann, wenn man davon redet, und daß die Dogmen außerdem als Ausgangspunkt und Gegenstand einer ganzen Gruppe von Theorien dienen können. Die Dogmen haben also eine wahrhaftige Bedeutung (*une véritable signification*). Diese Bedeutung bezeichnet die Objekte durch die lebendigen Reaktionen, die sie in uns wecken³¹⁾. „Ich bin“, sagt Le Ron, „durchaus einverstanden, wenn man behauptet, das Dogma richte sich an die Vernunft und verlange eine Beipflichtung des Verstandes... Es kommt alles darauf an zu wissen, in welcher Sprache das Dogma sich an die Vernunft wendet und welche Art von Beipflichtung des Verstandes es fordert. Darauf habe ich geantwortet, es sei in der Sprache der praktischen Handlung formuliert und verlange eine Beipflichtung moralischer Ordnung.“³²⁾

Die Sprache der Dogmen — diesen Punkt will Le Ron wohl beachtet wissen: „Es ist festzuhalten, daß das Dogma als solches, d. h. insofern es eine unwiderrufliche, unbedingte Zustimmung fordert, gelesen werden muß als geschrieben in der

³⁰⁾ Dogme et Critique, S. 26—33. „Ce qui choque, en un mot, ce n'est pas tant le dogme-direction; ce serait plutôt le dogme-théorème.“ S. 281.

³¹⁾ Dogme et Critique, S. 49, 25, 91: „Un dogme est une vérité d'ordre vital; il nous présente son objet sous les espèces de l'action commandée en nous par lui, et l'obligation d'adhérer qui l'accompagne concerne proprement sa signification pratique, sa valeur de vie.“

³²⁾ Dogme et Critique, S. 90.

gewöhnlichen Sprache, in der Sprache des gesunden Menschenverstandes (en langage vulgaire, de sens commun), also in der Sprache, die der Ordnung der praktischen Erkenntnis angehört, jener Erkenntnis, die sich darauf beschränkt, die Objekte durch ihre Beziehung zu unserm Tun und Verhalten zu bezeichnen.“³³⁾ Die technische, philosophische, theoretische Fassung des Dogmas sei nichts weiter als dessen wechselfähiges Gewand.

11. Fogazzaro betonte in seinem Pariser Vortrag: der Glaube sei nicht die erste christliche Tugend; die Religion sei in erster Linie Tat und Leben. Das sei in den Theorien Giovanni Selvass ein Hauptpunkt³⁴⁾.

Auch nach Schnitzer ist die Religion nicht Lehre, sondern Leben. Der tiefste Gegensatz des Modernismus zum Katholizismus bestehe darin, daß er die verstandesmäßige, lehrhafte Richtung der Religion und der Dogmen verwerfe. „Jesus war der undogmatischste und untheologischste Mensch, den man sich denken kann ... Er hatte von Haus kein dogmatisches oder religiöses Interesse; seine ganze Predigt war durch und durch religiös, aber ebenso durch und durch undogmatisch.“³⁵⁾

Das „Neue Jahrhundert“ bekennt sich redaktionell ebenso energisch zum pragmatischen Symbolismus der Dogmen: „Diese und ähnliche Erfahrungswahrheiten des religiösen Erlebens hat die alte Christenheit, dem Zuge ihrer Zeit folgend, in gewissen Sätzen ausgesprochen, die man Dogmen nennt. Diese Dogmen haben sich allmählich versteinert: man hielt die Form für das Wesen, stritt um den Buchstaben und vergas, daß es ursprünglich nur Ausdrücke religiöser Erfahrungstatsachen waren, die nur wieder lebendig werden können im Erleben. Man muß also bei den Glaubenssätzen immer die zeitgeschichtlich bedingte Form abziehen, um zu dem religiösen Kern zu gelangen. All-

³³⁾ Dogme et Critique, S. 92.

³⁴⁾ „La religione è in primo luogo azione vita. Questo è un punto capitale nelle teorie di Giovanni Selva.“ Rinnovamento I (fasc. 2), S. 137: „Le idee di Giovanni Selva.“ — Ebenso „Lettere di un prete modernista“ S. 125, 144, 145. Nova et Vetera vol. II, S. 78 ff.: Razionalismo e Modernismo; vol. I, S. 320 ff.: „Scientia inflat (von Threlle).“

³⁵⁾ Katholizismus und Modernismus, S. 34, 36.

mählich hat die Theologie sich allerdings an Dogmenfabrikation gemacht, die gar keinen religiösen Kern mehr hat, sondern eitel sophistisches Formelwesen darstellt, Orgien der mit der Vernunft, dem Geschmack und dem religiösen Empfinden durchgegangenen theologischen Verbohrtheit.

Die meisten der altchristlichen Glaubenssätze, besonders die im sogenannten apostolischen Glaubensbekenntnis zusammengefaßten, sind wertvolle Niederschläge der religiösen Erfahrung, an die wir uns halten wollen.

Daselbe gilt vom Kultus, von den Sakramenten. Mag auch die geschichtliche Forschung für diese oft einen andern Ursprung feststellen als man uns im Katechismusunterricht gesagt hat, wir müssen sie verstehen und benützen lernen als Erfahrungsniederschläge, die für uns Hilfsmittel sind, dieselben religiösen Erfahrungen auch unsererseits zu machen. Der ganze Katholizismus ist nichts anderes als eine hohe Schule der religiösen Erfahrung . . . Nicht jedem paßt das Gleiche. Darum prüfe jeder und behalte das für ihn Beste.

Wir modernen und religiösen Katholiken . . . unterscheiden uns vom mittelalterlichen Katholiken dadurch, daß wir 1. der Autorität mit den Rechten des individuellen Gewissens gegenüber übertreten, ihr also nur pädagogischen (erzieherischen) Wert beizumessen; 2. die sogenannten Dogmen und den Ritus (Sakramente usw.) nicht als Verkörperungen, wörtliche und sinnliche Niederschläge des Göttlichen, ‚der Wahrheit‘ und ‚Gnade‘ ansehen, sondern nur als Erzeugnisse und Hilfsmittel der religiösen Erfahrung früherer christlicher Jahrhunderte.“³⁶⁾

E. Dimnet meint, die Dogmen seien vielmehr gesellschaftliche Bindemittel, als Spiegel der Wahrheit³⁷⁾.

Nach dem Modernismus ist die Offenbarung das Auftauchen eines religiösen Gefühls aus dem Unterbewußtsein an die Oberfläche der Seele; der Glaube ist das Innwerden dieses Gefühls. Nachträglich kommt der Verstand hinzu, durchleuchtet,

³⁶⁾ Das Neue Jahrhundert, 27. Nov. 1910: „Über Ziele und Wege unseres Organs und unserer Bewegung.“

³⁷⁾ La pensée catholique dans l'Angleterre contemporaine. Paris 1906, S. 300.

analysiert das religiöse Gefühl; er formt das dunkle religiöse Gefühl in Erkenntnisbilder um; erst dann vermag er die religiösen Gefühle in Worten auszudrücken. Der Verstand arbeitet am Gefühl wie ein Maler, der die verlöschenden Linien eines Gemäldes mustert, um sie dann klarer hervorzuheben. Die Gedanken, die er herausgearbeitet, faßt er in Sätze: das sind die Dogmen³⁸⁾.

Was enthalten die modernistischen Dogmen? Was drücken sie aus? Was spiegeln sie wieder? Sie sind Spiegel nicht von Gott und religiösen Wahrheiten, wie diese in Wirklichkeit sind, sondern Spiegel meines religiösen Gefühls, wie es auf dem Boden meines Gemütes unter dem Druck meiner persönlichen, augenblicklichen Wünsche und Bedürfnisse auftaucht. Die modernistischen Dogmen erfassen und benennen die religiösen Wahrheiten nicht nach ihrem wirklichen Sein, sondern nur soweit das Gemüt je nach Umständen und Bedürfnissen sie fühlt. Dogmen sind reine Symbole, Formeln für das, was der Verstand unter dem Druck des Herzens über Gott und göttliche Dinge zusammengeträumt hat. Modernistische Dogmen sind Projektionsbilder aus der Laterne des Gemütes; sie wechseln, je nachdem die Wünsche und Bedürfnisse wechseln. Eines hält der Modernismus unbedingt fest: die Dogmen entsprechen der Wirklichkeit Gottes, der tatsächlichen Wirklichkeit niemals und in keinem Punkte. Das modernistische Dogma enthält keine Wahrheit, d. h. keine Übereinstimmung zwischen Denken und Sein³⁹⁾.

³⁸⁾ Pascendi S. 19.

³⁹⁾ Wir fragen, worin der modernistische Dogmenbegriff sich vom allegorisch-symbolischen Schopenhauers unterscheidet? „Überhaupt ist das Christentum durchaus allegorischer Natur: denn was man in profanen Dingen Allegorie nennt, heißt bei den Religionen Mysterium . . . Was aber läßt dem großen Haufen, welcher die Wahrheit unmittelbar zu fassen denn doch unfähig ist, sich besseres geben als eine schöne Allegorie, die als Leitfaden für das praktische Leben und als Anker des Trostes und der Hoffnung vollkommen ausreicht . . . Versteht man die christliche Dogmatik sensu proprio: so behält Voltaire Recht. Hingegen allegorisch genommen, ist sie ein heiliger Mythos, ein Vehikel, mittelst dessen dem Volke Wahrheiten beigebracht werden, die ihm sonst durchaus unerreichbar wären. Man könnte dieselbe den Arabesken von Raphael, wie auch denen von Runge, vergleichen, welche das handgreiflich Widernatürliche und Unmögliche darstellen, aus denen aber dennoch ein tiefer Sinn spricht . . .

Daß die Dogmen keine absolute, intellektuelle Wahrheit enthalten, ergibt sich für die Modernisten unwiderstehlich aus ihrem Kantischen Agnostizismus. Auf religiösem Gebiet können sie konsequenterweise keine andere Haltung einnehmen als Edmond Schérer, indem er in einem berühmt gewordenen Artikel der *Revue des deux Mondes* schrieb:

„Hegel hat uns Hochachtung und Verständnis für das Tatsächliche gelehrt. Wir wissen durch ihn, was das Recht hat zu sein... Wir schaffen die Welt nicht mehr nach unserm Bilde, im Gegenteil lassen wir uns von ihr bilden und formen. Für den modernen Gelehrten ist alles wahr, alles an seinem Place; die Stelle eines jeden Dings ist seine Wahrheit... Nichts ist heute mehr für uns Wahrheit oder Irrtum. Wir kennen nicht mehr die Religion, sondern Religionen, keine Moral mehr, sondern Sitten, keine Prinzipien mehr, sondern Tatsachen... Wie unsere Wissenschaft, so ist auch unsere Ästhetik: sie betrachtet, statt zu richten, studiert statt zu beurteilen... Sie erträgt alles, ist weit wie die Welt und duldsam wie die Natur... Es liegt in der Ordnung und im Wesen der Dinge, daß eine Wahrheit nur vollständig ist, wenn sie ihr Gegenteil einschließt... Es genügt nicht zu behaupten, alles sei relativ: alles ist Relation... Das Wahre ist nicht wahr an sich; es gibt keine endgültige Wahrheit, nur Wahrheiten, die sich vorbereiten, indem sie sich selbst zerstören.“⁴⁰⁾

In diesem Abgrund des religiösen Skeptizismus war der Mann gesunken, der einst als Theologieprofessor am Oratoire

Statt die Wahrheit der Religionen als *sensu allegorico* zu bezeichnen, könnte man sie, wie eben auch die Kantische Moralthologie, Hypothesen zu praktischem Zwecke, oder hodegetische Schemata nennen, Regulative, nach Art der physikalischen Hypothesen von Strömungen der Elektrizität, zur Erklärung des Magnetismus, oder von Atomen zur Erklärung der chemischen Verbindungsoperationen usw. (sogar die Pole, Äquator und Parallelen auf dem Firmament sind dieser Art: am Himmel ist nichts dergleichen: er dreht sich nicht), welche man sich hütet, als objektiv wahr festzustellen, jedoch davon Gebrauch macht, um die Erscheinungen in Verbindung zu setzen, da sie in Hinsicht auf das Resultat und das Experimentieren ungefähr dasselbe leisten als die Wahrheit selbst. Sie sind Leitsterne für das Handeln und die subjektive Beruhigung beim Denken“. Schopenhauer, *W. W.* (Frauenstädt) VI, S. 389; 422.

⁴⁰⁾ Protestant. *Realenzyklopädie*³, 17, S. 563.

in Genf seine Vorlesungen mit dem Gebet zu eröffnen pflegte: „Gott, du bist ein Gott der Wahrheit, und wir suchen die Wahrheit; du allein kannst sie uns geben. Amen!“

Ist nach den Modernisten alles Dogma, was der einzelne Christ über religiöse Dinge unter dem Druck des Herzens zusammenträumt? Nein. Es genügt nicht zu einem Dogma, daß der einzelne seine religiöse Erfahrung, sein Gefühl in Gedanken, Worte und Formeln faßt. Dogmen werden solche Formeln erst dann, wenn sie in einer Zeitperiode sich allgemein Geltung verschafft haben und von der Kirche als offizielle Dogmen gebilligt werden⁴¹⁾ — wenigstens für einstweilen.

In treffender und scharfer Charakteristik schreibt die Enzyklika⁴²⁾: „Bis hieher, ehrwürdige Brüder, könnte es scheinen, als sei für den Verstand gar kein Platz gelassen. Aber auch er hat nach der Lehre der Modernisten am Zustandekommen des Glaubensaktes seinen Anteil. Interessant ist auch, wie sie sich das denken. — In dem schon oft erwähnten Gefühle soll sich zwar Gott dem Menschen zeigen; allein da ein Gefühl noch keine Erkenntnis ist, so geschieht das nur so wenig deutlich und präzis, daß es sich vom glaubenden Subjekte kaum oder gar nicht unterscheiden läßt. Deshalb bedarf das Gefühl noch einer eigenen Durchleuchtung, damit Gott überhaupt klar hervortrete. Das ist nun Sache des denkenden und analysierenden Verstandes. Mit dem Verstande formt der Mensch seine innern Lebensphänomene zu Erkenntnisbildern um, und dann erst vermag er sie in Worten auszudrücken. Daher stammt das den Modernisten geläufige Wort: der religiöse Mensch müsse seinen Glauben denken. — Der Verstand tritt also zum Gefühle hinzu, richtet seinen Blick auf dasselbe und arbeitet daran wie ein Maler, der die verlöschenden Linien eines Gemäldes mustert, um sie dann klarer hervorzuheben: so ungefähr spricht sich einer der Führer

⁴¹⁾ Das wäre also der von Loisy und Tyrrell vielgerühmte Zug zur Kollektivität, wodurch sich die Modernisten vom protestantischen Individualismus wesentlich zu unterscheiden glauben. Das ist Täuschung. Der Modernist wahrt sich auch der Kirche gegenüber, wenigstens für sein Inneres, die absoluteste Ungebundenheit und Selbstherrlichkeit.

⁴²⁾ S. 19.

der Modernisten aus. Der Verstand entwickelt hierbei seine Tätigkeit in doppelter Weise: zuerst instinktiv und spontan, dann drückt er das Ergebnis in einem einfachen gemeinverständlichen Satze aus. Danach arbeitet er mit Reflexion und gründlicher, er arbeitet, wie der Ausdruck lautet, seinen Gedanken heraus und faßt dann das Resultat in sekundäre Sätze, die zwar aus dem ersten, einfachen Satze abgeleitet sind, aber gefeilter und schärfer lauten. Werden diese sekundären Sätze schließlich vom obersten kirchlichen Lehramte festgelegt, so bilden sie das Dogma.

Damit kommt also die modernistische Lehre zu einem ihrer Haupttitel, zum Ursprung und zum innersten Wesen des Dogmas. Die Entstehung des Dogmas verlegt man in jene ursprünglichen und einfachen Formeln, welche dem Glauben in etwa notwendig sind; denn um wirklich eine Offenbarung zu haben, muß im Bewußtsein eine deutliche Erkenntnis Gottes vorhanden sein. Das eigentliche Dogma aber wollen sie, wie es scheint, in den sekundären Sätzen finden."

2. Kapitel.

Der katholische Dogmenbegriff.

1. Der eben dargelegte modernistische Dogmenbegriff steht in vollem Widerspruch mit dem Dogmenbegriff der katholischen Kirche.

Unter Glaubensdogma versteht die Kirche eine von Gott geoffenbarte Wahrheit, die als solche durch das unfehlbare Lehramt der Kirche feierlich verkündet ist. Das katholische Dogma ist zuerst und wesentlich eine Lehre, etwas Intellektuelles, Gedankliches, z. B. eine Aussage über Gottes Wesen, über Gottes Taten in der Zeit oder in der Ewigkeit. Was der gedankliche Inhalt des Dogmas aussagt, von dem glauben wir fest, daß es wirklich, sachlich, objektiv so sei.

2. Immerhin gibt es einen Unterschied zwischen Dogma und Dogma. Wir können drei Gruppen von Dogmen unterscheiden. Zur ersten Gruppe gehören solche Dogmen, welche den gedanklichen Inhalt unter der Hülle eines Bildes bieten, z. B. Christus sitzt zur Rechten des Vaters. Die „Rechte des Vaters“ ist ein

Bild; denn in Gott gibt es kein rechts und kein links. Der gedankliche Inhalt dieses Dogmas ist: Christus hat auch als Mensch Anteil an der Herrlichkeit des Vaters. Derartige Dogmen, wo vom leichtverständlichen Gedankeninhalt die bildliche Hülle in Abzug zu bringen ist, sind häufig; z. B. „Christus ist aufgefahen in den Himmel; das Auge Gottes ist über dem Gerchten; der Arm des Herrn ist nicht verkürzt“.

3. Eine zweite Gruppe bilden solche Dogmen, die ohne Abzug eines bildlichen Elementes wortwörtlich zu verstehen sind; z. B. „Christus ist geboren aus Maria der Jungfrau, gekreuzigt, gestorben, begraben worden“ usw. Hieher gehören die historischen Dogmen durchweg.

4. Endlich gibt es eine dritte Gruppe von Dogmen, die wörtlich und eigentlich, also ohne bildliche Beimischung zu verstehen sind, aber nicht in jener endlichen Form, die unserer Auffassung und Sprache zunächst zugrunde liegt. Es ist z. B. Dogma: Gott ist eine Person; Gott Vater erzeugt den Sohn; Gott ist heilig, barmherzig, wahrhaftig, mächtig usw. Alle diese Aussagen über Gott sind wörtlich und eigentlich wahr, aber wir dürfen sie nicht in jener Weise und in jener Begrenzung auffassen, wie sie auf Menschen angewendet werden. Gott ist eine Person, aber nicht eine solche, die einen Leib hat wie die menschliche Person. Gott Vater erzeugt den Sohn, aber nicht in der fleischlichen Art einer menschlichen Zeugung. Gott ist heilig, barmherzig, wahrhaftig, mächtig, aber nicht in jenem engen, endlichen, schattenhaften Sinn, wie der Mensch, wie das Geschöpf es ist. Menschliche Worte und Begriffe sind eben nicht imstande, das unendliche Wesen Gottes vollkommen und erschöpfend aufzufassen und auszudrücken. Indem wir daher unsere Begriffe und Worte auf Gott übertragen, befreien wir sie von aller Schranke und Art des Endlichen und Materiellen, und weiten sie aus zum Unendlichen und Absoluten.

5. So verschieden diese drei Dogmengruppen auch sein mögen, so haben sie doch das eine gemeinsam, daß sie einen gedanklichen, lehrhaften Inhalt besitzen, daß dieser gedankliche Inhalt wahr ist, weil er mit dem wirklichen Sein übereinstimmt, weil er Gottes Wesen und Wirken, obgleich nicht erschöpfend, doch wirklich und sachgetreu widerspiegelt.

Treffend schreibt Paul Hyacinth Lanson: „Mit dem Tag, an dem es kirchenrechtlich festgesetzt wäre, daß die Riten der Kirche und ihr Kredo nicht mehr als Symbole sein sollen, würden sich die Massen kaum mehr um die fromme Geste kümmern, die einen leeren Kelch an unsere Lippen setzt, während man früher davon trinken werden konnte; die letzten frommen Mütterchen würden die Messe in der Dorfkirche verlassen, und jeder Kohlenbrenner machte seinen eigenen Pfarrer. Das eben ist die Gefahr an heiliger Stätte, die Pius X. auf den ersten Augenblick erkannte.“¹⁾

Der pragmatistisch-symbolische Dogmenbegriff der Modernisten ließe sich hören, wenn die Religion in erster Linie Sache des Gefühls und Willens, wenn Offenbarung und Glaube eine Erfahrung des Gemütes wären, ohne daß ihnen eine verstandesmäßige, lehrhafte Basis zugrunde läge. Aber diese modernistischen Voraussetzungen sahen wir zusammenstürzen; wir sahen, daß Christus ein Lehrer war, daß der Grund- und Leitakt der Religion intellektuell, daß die Offenbarung eine Wortoffenbarung und der Glaube eine Verstandeszustimmung ist. Daraus folgt unweigerlich, daß die Dogmen intellektuellen Lehrgehalt besitzen können und müssen.

Aber, erwidert uns Lanson, ihr werdet doch nicht wähnen, eine vollkommene, vollendete Erkenntnis Gottes zu besitzen? Ihr werdet doch nicht, spottet Bartoli, das Weltall in eine Nußschale pressen wollen?²⁾ Die Herren vergessen den Unterschied zwischen dem (vollkommenen, adäquaten) Begreifen und dem unvollkommenen, stückweisen Erkennen einer Sache. Ich weiß, der Stein ist schwer. Damit habe ich nicht den ganzen Seinsinhalt des Steines, sondern nur einen Teil erfasst; aber diese teilweise Erkenntnis ist trotzdem sachgetreu und bleibend. Wenn ich sage: Gott ist Leben, Geist, Person usw., so sind diese Dogmen im Vergleich zu Gott nur eine Nußschale im Vergleich zum Ozean; aber die Nußschale faßt vom Ozean doch etwas — wirklich und getreu. Die Modernisten übersahen, daß die katholische Theologie stets das größte Gewicht darauf legte: unsere Erkenntnis von Gott

¹⁾ Das neue Jahrhundert II/1910, S. 374.

²⁾ Nova et vetera, vol. II, S. 164: Brief Bartolis an S. Avanzi.

sei eine sachgetreue, aber in allem nur eine analoge Erkenntnis. Darüber haben wir uns bereits oben ausgesprochen (S. 372 f.).

Die Dogmen seien nicht vom Himmel gefallen wie Meteorsteine, wiegt Loisy. Wir wollen sehen! Gott ist ein Geist, Maria ist unversehrte Jungfrau, die Taufe ist notwendig zum Heil — das sind Dogmen. Vom Himmel gefallen sind nun nicht die Begriffe: Gott — Geist, Maria — Jungfrau, Taufe — heilsnotwendig; diese Begriffe sind menschliches Stammgut, durch menschliche Erkenntnis erarbeitet. Aber vom Himmel gebracht, durch göttliche Offenbarung bezeugt und insofern vom Himmel gefallen ist die Verbindung dieser Begriffe: Gott ist ein Geist, Maria ist Jungfrau, die Taufe ist heilsnotwendig. Erst durch diese Verbindung kommt ein Dogma zustande; die bloßen Begriffe sind nur die Gefäße für das Manna der Wahrheit, das vom Himmel fällt.³⁾

6. An das Frontispiz der Kirche schrieb die Hand der ewigen Wahrheit die Inschrift: „Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn anbeten im Geiste und in der Wahrheit — in spiritu et veritate!“ Diese Inschrift, die Christus, die ewige Wahrheit, hingeschrieben, sucht der Modernismus auszulöschen. Er sucht aus der Religion das kostbarste, was sie besitzt, ihre Seele selbst auszuschalten: die Wahrheit. Kann das überraschen, nachdem der Modernismus die Gottheit Christi — die Urwahrheit — geleugnet und wie einst Petrus bei den spöttischen Worten einer jüdischen Magd geschworen hat: „Ich kenne ihn nicht“? Der Kampf gegen den Modernismus ist ein Kampf um die Wahrheit, um das Augenlicht der Religion. Unser Glaube vermaß sich nie, das Unendliche in seiner Fülle und Tiefe dem Menschenauge zu entschleiern. Er wölbt über seine Tempel das Dunkel der Mystik, einen Himmel von Geheimnissen, tief und unerforschlich wie die Sternenwelt. Aber wenigstens eines ließ und läßt der Glaube sich nicht nehmen, jene Überzeugung nämlich, die der hl. Paulus in die Worte faßte: „Ich weiß, wem ich geglaubt habe!“ „Magna est veritas et praevalet — Groß ist die Wahrheit und sie wird obliegen!“

7. Ich kann mir nicht versagen, eine Stelle anzuführen, die Professor Schell zwar nicht ausdrücklich gegen den Modernismus

³⁾ L. Billot, de sacra traditione. 1904, S. 80 ff.

geschrieben hat, aber doch gegen jene agnostische Richtung in der protestantischen Theologie, die zum Werden des Modernismus beigetragen.

„Mag nun die protestantische Theologie im Hinblick auf ihr Prinzip vom Gefühlsglauben sich damit zufrieden geben, daß die Religion nicht eigentlich Wissen und Wahrheit sei: das katholische Christentum kann es nicht; denn es steht auf dem Felsengrund des Bekenntnisglaubens. Die Offenbarung ist zwar des Glaubens Quelle; allein die Tatsache und die Voraussetzungen der Offenbarung sind für die Vernunft beweisbar und wissenschaftlich zu rechtfertigen. Philosophie und Geschichte sind die beiden Augen der katholischen Theologie, und sie läßt sich dieselben nicht blenden, wie ihre protestantische Stieffchwester. Mag man ihr auch noch so verführerisch die Seligkeit des Gefühls und die Gewißheit des Heiles in Aussicht stellen, mag man ihr noch so lieblich den Seelenfrieden schildern, der ihr im Innern des Herzens erblühe, sobald sie nur die Augen geopfert habe, die in die sündliche Welt hinausschauen wollen, d. h. sobald sie den Anspruch aufgegeben habe, der Glaube sei wahr in dem Sinne, wie die weltliche Wissenschaft nach Wahrheit trachtet: der Katholizismus läßt sich weder die Augen noch die Hände für die Welt verbinden, denn er will in der Welt selber Gottes Herrlichkeit offenbaren und die Welt selber für Gottes Reich erobern.“⁴⁾

V. Der Modernismus zerstört den katholischen Begriff der Dogmenentwicklung.

1. Kapitel.

Modernistischer Begriff der Dogmenentwicklung.

1. Wenn die Dogmen bloße Symbole sind, bloße Spiegelungen des Gefühls, so enthalten sie keine objektive Wahrheit in bezug auf Gott. Damit haben die Modernisten den Kern des katholischen Dogmas zerstört und mußten ihn zerstören, da sie als Agnostiker auch die geringste Vernunftkenntnis Gottes ablehnen.

⁴⁾ Schell, Gott und Geist I, Vorrede X.

Geben sie sich damit zufrieden? Nein, sie gehen noch weiter. Da sie nämlich nicht nur Agnostiker, sondern auch auf den pragmatistischen Wahrheitsbegriff eingeschworen sind, so anerkennen sie nicht nur keine objektive, sondern auch keine dauernde, ewig gültige, absolute Wahrheit. Ihre Wahrheit ist subjektiv wie bei Kant; sie ist überdies, was sie bei Kant nicht war, in beständigem Fluß und Werden. Ihre Dogmen sind also Spiegelungen nicht Gottes, sondern menschlicher Gefühle — Spiegelungen, die unter dem Druck des Herzens, der jeweiligen Wünsche und Bedürfnisse des Gemütes wechseln. Damit hat der Modernismus, erst am Bronnen des Kantianismus getauft, dann im Fluß der Werdephilosophie untergetaucht, sein höchstes und letztes Ziel erreicht: die Veränderlichkeit, die Wandelbarkeit, die schrankenlose **Evolution** der Dogmen.

So dauernd läßt sich kein Bekenntnis prägen,
Den gleichen Inhalt wandellos zu hegen,
Indes die Welt sich wandelt fort und fort;
Unmerklich wie die Schlange Zeit sich häutet,
Erscheint der Buchstab' sinnvoll umgedeutet,
Und neuer Geist beseelt das alte Wort.

Geibel.

Die moderne Evolutionslehre, daß alles Bestehende nur die Frucht geschichtlicher Entwicklung sei, haben die Modernisten auf den Katholizismus in dreifacher Hinsicht angewendet: in bezug auf die hierarchische Organisation, besonders den päpstlichen Primat, in bezug auf den Kultus und in bezug auf die Dogmen. Hier sei nur von der Entwicklung der Dogmen die Rede.

2. Die Modernisten erklären:

„Die Kirche und die Gesellschaft können sich nicht auf der Basis der Gedanken begegnen, die das Konzil von Trient beherrschten, und können sich nicht in dieser fremdgewordenen mittelalterlichen Sprache verstehen. Wie viele Morgen sind heraufgezogen seit den Tagen Innozenz III., und wie viele Ereignisse herangereift seit Paul III. Die Philosophen und die religiösen Ideen, die sich zugleich mit dem allgemeinen Fortschritt des Geistes fortentwickelt haben, sind heute ganz anders ausgerüstet, als die Mönche der mittelalterlichen Universitäten oder die Apologeten

der Gegenreformation ahnen konnten. Was Wunder also, daß die alten dogmatischen Formeln unsern Zeitgenossen unverständlich klingen und die traditionellen theokratischen Ansprüche das elementarste Gefühl der Selbstverantwortlichkeit verletzen?

Das allgemein menschliche Bewußtsein hat ebenso wie das individuelle in seiner Geschichte keine zwei Momente, in denen sie sich völlig glichen. Wie jeder Eindruck und jeder äußere Vorgang sich auf die Fläche unseres Horizontes projiziert und ihn verändert, indem er ihn bereichert, so wird das Geistesleben der Gesellschaft langsam durch den Lauf der Ereignisse umgewandelt; das Leben ist Bewegung. Offenbar ist es also unmöglich, daß die Seele des modernen Menschen, die von der des mittelalterlichen so verschieden ist, die religiöse Wahrheit in denselben Formen erlebe, die jene besessen und ausgebildet hat. Die Kirche kann und darf nicht verlangen, die „Summa“ müsse den Forderungen des religiösen Geistes im zwanzigsten Jahrhundert entsprechen, da auch die rohe Theologie der Karolingerzeit der Forschung auf den Universitäten des 13. Jahrhunderts nicht genügte, und selbst die Ideen der paulinischen Literatur durch die platonisierenden Väter des 3. und 4. von neuem durchlebt und umgestaltet wurden.“¹⁾

3. Modernistische Dogmen sind zeitweilige, einstweilige Ge-
sehe; sie sind Anweisungen der Kirche, wie man die gegenwärtigen Ansichten vom ewigen Mysterium für einstweilen am besten zusammenfaßt. Die Dogmen des Modernismus sind im Glauben das, was etwa Schulprogramme im Schulwesen; Schulprogramme sind revidierbar und man revidiert sie, sobald sie als nicht mehr zeitgemäß erfunden werden. Freilich hat die Änderung der Dogmen mit kluger Sorgfalt und weiser Ökonomie zu geschehen, um den schlichten Seelen kein Ärgernis zu geben. Diese Klugheit eignet der Kirche in reichstem Maße und heißt Unfehlbarkeit.

¹⁾ Programma, S. 9; deutsche Übersetzung S. 9ff.; S. 23, bzw. 22; S. 79, bzw. 72ff. Auch Arturo Graf (Per una fede, Milano 1906) konstatiert bei den Neuern diesen Evolutionismus der Dogmen mit Überzeugung. Carbone, a. a. O. S. 110. — Weitere Belege aus den Schriften der Modernisten brachten wir oben (S. 407 ff.). Dazu wie auch für den Begriff des Glaubens, der Offenbarung, des Dogmas usw. vergleiche man die ganz modernistische Schrift v. Dr. Karl Gebert: Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens (1905), die wir unten besprechen.

Die Entwicklung, d. h. Änderung der Dogmen vollzieht sich durch zwei Kräfte: durch eine vorwärtstreibende und eine hemmende Kraft. Das vorwärtsdrängende Element seien jene Christen, die mitten im Strudel der Welt stehen — also besonders die Laien. Das hemmende, konservative Element sei die Hierarchie der Kirche. Das religiöse Bewußtsein hervorragender Weltleute drücke auf das Kollektivbewußtsein der Gläubigen, und dieses hinwiederum drücke auf die kirchliche Autorität und zwingen sie zu Kompromissen.

4. So komme es, daß Dogmen verschwinden und andre an ihre Stelle treten. Was sollte einem solchen Evolutionsprozeß entgegenstehen? Der gläubige Modernist hängt ja mit seinem Herzen nicht an der dogmatischen Formel, sondern an der absoluten, unbekannten Wahrheit, an dem unbekannten Gott. Diese Anhänglichkeit an Gott bleibt unverändert, obschon die dogmatischen Formeln wechseln. Dogmatische Formeln sind nach den Modernisten eben nicht objektiv wahre Aussagen über Gott, sondern Interpretationen meines religiösen, augenblicklichen Erlebens.

5. Die Tendenz zu radikaler Umgestaltung der Dogmen nennt Coisy den „lebendigen Glauben“. „Der Glaube“, so schreibt er, „hat hienieden keine bleibende Stätte, aber er hat immer Selte nötig. Umsonst versucht man ihn festzuhalten in dem, was einst ein Palast war und dessen Baumeister vielleicht Bossuet hieß, wenn dieser Palast nicht mehr bewohnbar ist.“²⁾ Mögen also dogmatische Gebilde zerfließen, davon wird Gott und mein Verhalten zu Gott so wenig betroffen und geändert als Dasein und Gestalt der wirklichen Welt durch das Zerfließen eines Traumes.

6. Das ist Fleisch vom Fleische Hegels. Nach ihm sind alle Dogmen, auch die der Orthodogie, eine korrekte Etappe im Entwicklungsgang der Glaubenslehre. Alle Phasen der Kirchen- und Dogmengeschichte sind ihm wertvoll, ja notwendig; alles Wirkliche ist vernünftig. Aber alle Dogmen, auch die höchsten und reinsten, nämlich die des Christentums, sind nur Symbole,

²⁾ Autour d'un petit livre, S. 49.

unzulänglich und können zerrieben werden aneinander und an andern, nämlich an wissenschaftlichen Vorstellungen.

7. In seinem Romanfragment „Patrice“ hat Renan diese Idee gut ausgedrückt: „Die Zeit ist gekommen, wo das Christentum aufhören muß, ein Dogma zu sein, um eine Dichtung zu werden. Das Heidentum hatte seit Jahrhunderten aufgehört, von den erleuchteten Geistern geglaubt zu werden, als es den Vertretern des höchsten damaligen Rationalismus immer noch Bilder und Poesie darbot und als Proklus noch seine Hymnen an Venus schrieb. So wird auch das Christentum noch unsere Mythologie und unsere Quelle der Poesie bleiben, wenn es bereits nicht mehr unsere Glaubensregel sein wird. Die Religion ist nur die ideale Seite des Menschenlebens. Die Menschheit hat Tempel gebaut, wie die Bienen ihre Zellen, die Spinne ihr Netz... Die Religion ist objektiv und an sich falsch; subjektiv aber in Rücksicht auf das Bedürfnis, das wir haben, und in Rücksicht auf das religiöse Gefühl, dem sie entspricht, ist sie ewig wahr. Das ist aber der wichtigste Punkt für den Philosophen, welcher weiß, daß in den Religionen das Dogma nur eine sehr sekundäre Sache ist, eine Art unbedeutender Algebra, die man hinnimmt in Rücksicht auf den Geist und das moralische Leben, die dessen Kern bilden. Um Schönes zu vollbringen, braucht die Menschheit etwas Metaphysik, einen Keim, der die Gährung lenkt (*détermine la fermentation...*).

Die Religion in Deutschland und Italien ist gut und wahr, sie ist lächerlich in Frankreich, weil sie zum Charakter des Landes nicht paßt. Die Religion war gut vor Zeiten, sie ist es nicht mehr in der Umgebung unserer intellektuellen Kultur. Sie ist noch gut für das Volk; denn in Hinsicht auf die intellektuelle Kultur gehört das Volk der Vergangenheit an; aber sie ist absurd für den Bourgeois; denn sie liegt nicht in seinem Charakter.

Die Schule Voltaires irrte darin, daß sie alles beurteilte in Rücksicht auf das gegenwärtige Jahrhundert und daß sie in bezug auf die Vergangenheit die Kritik vermissen ließ. Ein Kreuzzug wäre für das 18. Jahrhundert eine Torheit gewesen, also waren die Kreuzzüge des 12. Jahrhunderts eine Torheit. Gregor VII. wäre im 18. Jahrhundert ein Unsinniger gewesen; also war der große Papst für das 11. Jahrhundert ein Unsinniger.

Wir andre sind geneigt, der Vergangenheit weitestes Verständnis entgegenzubringen; wir geben gerne zu, daß das Christentum schön, lieblich, wohlthätig war; wir wollen großmütig sein, wir wollen sogar über die Wahrheit hinausgehen, vorausgesetzt, daß nur die Vergangenheit im Spiele sei. Wir würden unseren kostbarsten Balsam nicht sparen, um das Christentum einzubalsamieren; wir würden auf seinem Grab unsere Tränenurnen aufstellen, wenn es sich darin ergäbe, sich für ganz tot zu halten! Wir werden es in seine Ehre wieder einsetzen, seinen Ruhm, seine Schönheit werden wir preisen: aber daß es dann, beim Himmel, sich für tot halte! Sollte eines Tages dieser Greis, den wir halb erfroren, mit Kot bedeckt am Wegrand fanden, den wir erwärmt, wieder belebt, gereinigt haben, sollte dieser Greis, stolz auf unser Almosen, eines Tages gegen uns sich wenden und die Lobsprüche, die wir ihm gutmütig gespendet, als ein Lebenspatent auffassen wollen — dann freilich soll er sterben und diesmal soll der Stein so gut versiegelt sein, daß eine Auferstehung am dritten Tage nicht mehr stattfinde!“³⁾

8. Das ist ausgeprägter Relativismus. Damit würde das Dogma aufhören, der *κανὼν ἀληθείας*, die Richtschnur der Wahrheit, das incommutable symbolum zu sein, wie Gregor der Große es nennt⁴⁾; wir hätten nicht mehr das unabänderliche Symbol, sondern die unbeständigen Dogmen (*dogmata non stantia*), vor denen Irenäus warnt⁵⁾.

Hören wir wieder die Enzyklika⁶⁾: „Die Vorstellungen (d. h. die Dogmen) von der Relativität Gottes sind symbolisch. Daher der theologische Symbolismus ... die Symbole sind in bezug auf ihren Gegenstand eben Symbole; in bezug auf den Gläubigen sind sie Hilfsmittel. Der Gläubige darf sich also zunächst nicht über Gebühr an die Formel als solche hängen; er soll sie nur gebrauchen, um zur absoluten Wahrheit zu gelangen. Diese wird von der Formel teils enthüllt, teils aber auch verschleiert; die Formel sucht sie auszudrücken, kann sie aber niemals erreichen. Sodann wird daran erinnert, daß der Gläubige solche Formeln nur soweit gebrauchen solle, als sie ihm helfen; denn zur Hilfe

³⁾ Revue des deux Mondes 1908, 15. Mai 255, 258, 261.

⁴⁾ Ep. 102, n. 2.

⁵⁾ Adversus haereses I. Vorrede.

⁶⁾ S. 37; cf. auch S. 21; 41; 49.

werden sie geboten, nicht zur Last. Dabei müsse man allerdings, aus Rücksicht auf ihre allgemeine Annahme, den nötigen Respekt vor den Formeln wahren, welche die öffentliche Autorität als geeigneten Ausdruck für das allgemeine Bewußtsein befunden hat, solange wenigstens diese Autorität nichts anderes bestimmt hat.

... Die Entwicklung ist sozusagen die Quintessenz ihrer ganzen Lehre... Sprechen wir zuerst von der Entwicklung des Glaubens. Die Urform des Glaubens war nach ihnen roh und bei allen Menschen gleich, da sie ja aus der Natur und dem Leben des Menschen selbst hervorging. Die vitale Entwicklung brachte den Fortschritt, selbstverständlich nicht durch Hinzutreten neuer Formen von außen, sondern indem das religiöse Gefühl mehr und mehr zum Bewußtsein durchdrang. Der Fortschritt selbst vollzog sich in zweifacher Weise: negativ durch Ausschcheidung aller äußern Elemente, wie sie etwa aus der Familie und aus dem Stamme herrühren mochten, positiv durch die steigende intellektuelle und moralische Kultur des Menschen, die einen volleren und klareren Gottesbegriff und somit ein reines religiöses Gefühl brachte. Der Fortschritt des Glaubens beruht auf den gleichen Ursachen, die vorhin zur Erklärung seines Ursprungs angezogen wurden. Dazu kommen aber noch einige außerordentliche Männer (wir nennen sie Propheten und Christus war der größte unter ihnen); sie hatten nämlich in ihrem Leben und in ihren Reden etwas Geheimnisvolles an sich, das der Glaube der Gottheit zuschrieb; zudem hatten sie sich zu neuen, vorher nie dagewesenen Erfahrungen erschwungen, wie sie dem religiösen Bedürfnis ihrer Zeit entsprachen. — Das Dogma seinerseits schreitet hauptsächlich fort, wenn es gilt, Glaubenschwierigkeiten zu überwinden, Feinde zu besiegen und Widersprüche abzuweisen. Dazu kommt noch ein beständiger Trieb, den Inhalt der Glaubensgeheimnisse tiefer zu durchdringen. So ist es, um nur ein Beispiel zu nennen, mit Christus geschehen. Was an ihm der Glaube in irgendwelchem Sinne als Göttliches wahrnahm, das ist langsam und allmählich so gewachsen, daß man ihn schließlich für Gott hielt.“⁷⁾

⁷⁾ Pascendi a. a. O. S. 53.

2. Kapitel.

Katholische Auffassung der Dogmenentwicklung.

1. Daß die Dogmen in gewissem Sinne sich entwickeln, ist nicht erst eine Entdeckung der Neuzeit, etwa von Möhler oder Newman oder gar der Modernisten; es ist vielmehr eine alte katholische Anschauung, richtig verstanden geradezu der Schlüssel zum Verständnis der Dogmen. Unter den alten Kirchenvätern hat darüber keiner besser geschrieben, als Vinzenz von Lerin, der im Jahre 434 ein Buch verfaßte, das den Titel trägt: *Commonitorium*. Der Kerngedanke des goldenen Buches, welches in der katholischen Geistesgeschichte Epoche macht, ist die Idee des Fortschrittes, der Entwicklung in der christlichen Lehre. Der dogmatische Entwicklungsgedanke des Vincentius ist folgender: Mit dem Tode des letzten Apostels ist die allgemeine, öffentliche, zum Glauben universell verpflichtende Offenbarung Gottes an die Menschheit verstummt und abgeschlossen. An sich, sachlich, inhaltlich, objektiv erhält die christliche Offenbarung seit jener Zeit keine Vermehrung, kein Wachstum mehr. Und doch gibt es ein Wachsen der Offenbarung im subjektiven Sinn, d. h. in bezug auf unsern Geist; sie wächst immer tiefer und breiter hinein in die Erkenntnis der einzelnen Gläubigen und der ganzen Kirche; sie wächst, wie ein Gegenstand vor meinem Geistesauge wächst, indem ich immer volleres Verständnis von ihm gewinne, immer neue Seiten an ihm wahrnehme.

2. Die Glaubensoffenbarung ist ein Kontinent, ein Reich, dessen Grenzen Christus für immer festgelegt hat; dieses Reich wächst nicht mehr; keine neuen Provinzen kommen hinzu; aber wir können und sollen dieses Reich immer genauer durchforschen. Die Glaubensoffenbarung ist eine Urkunde, die vollkommen bis zum letzten Buchstaben niedergeschrieben und besiegelt ist; aber gelesen, verstanden, erklärt ist diese Urkunde noch nicht ganz, weder von einzelnen Christen, noch von der Kirche. Die Glaubensoffenbarung ist wie die Welt; ihre Substanz, Kraft und Stoff, wächst um kein Atom mehr; aber in unserer Kenntnis der Welt ist ein unbegrenzter Fortschritt möglich. Das Kredo der Kirche kann eine andere Sprache, eine andere Fassung, ein helleres Gepräge erhalten. Wie die Astronomen den Sternenhimmel photographieren und immer tiefer durchdringen, so

mögen auch die Theologen vom Himmelsgewölbe der Offenbarung eine immer bessere Aufnahme erzielen; ändern werden sie es dadurch nicht. Als Kepler, Newton und Robert Mayer ihre berühmten Entdeckungen machten, haben sie dem tatsächlichen Bestande der Naturkräfte und Naturgesetze nichts hinzugefügt; sie haben bloß, indem sie ihre Gesetze formulierten, im Buche der Natur etliche Blätter umgeschlagen und tiefer geblickt. Und wenn es gelingen sollte, aus der Definition des Dreiecks oder der Ellipse neue geometrische Gesetze abzuleiten, so würde damit wohl die Kenntnis des Dreiecks und der Ellipse erweitert, nicht aber ihr Inhalt. Die Naturgesetze werden nicht in die Natur hinein, sondern aus ihr herausgelesen. Auf gleiche Weise ist z. B. das Dogma von der Menschwerdung Christi, so oft auch die Konzilien darüber Definitionen erließen, weder verändert noch erweitert worden. Dieses ganze Dogma, soweit es Gegenstand des Glaubens ist, wird sich immer in den einzigen Satz zusammenfassen lassen: Jesus Christus ist wahrer Gott und Mensch. Das ist der Brennpunkt, in dem alle christologischen Dogmen sich treffen.

3. Ähnlich wächst nicht die Substanz, sondern unsere Kenntnis der Glaubensoffenbarung. Weil Gottes Wort, ist sie überreich an Sinn und Bedeutung und gestattet der Forschung Fortschritt, Entwicklung, Evolution in ungemessene Weiten und Tiefen. Die Vorbereitungsarbeit in diesem dogmatischen Entwicklungsprozeß wird meistens durch die wissenschaftliche Forschung geleistet; die endgültige Entscheidung ist immer Sache der unfehlbaren Kirche. Der geheimnisreiche Schatz der Offenbarung, im Herzen der Kirche ruhend, wird durch das Geräusch theologischer Diskussionen oder durch das Wehen des Heiligen Geistes geweckt und lebendig. Irgendein Element der Offenbarung, das bisher vielleicht nur in fließenden Umrissen vor dem Bewußtsein der Kirche schwebte, tritt in klarer, scharfer Zeichnung hervor; es wird durch den Mund der Kirche in menschliche Begriffe und Worte gefaßt, an denen theologische Meißelschläge vielleicht seit Jahrhunderten gearbeitet: die Kirche definiert, dogmatisiert; die Offenbarung, das Dogma hat sich entwickelt! Die Dogmenentwicklung, katholisch gefaßt, ist nichts anders als eine Zerlegung, eine gewaltige Analyse des Offenbarungsgedankens, welche das Lehramt der

Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes mit rastloser Arbeit und tausend Kämpfen vollzieht, und vollziehen wird, bis alle Schatten und Schleier fallen und die endgültige Offenbarung Gottes, die Apokalypsis der Ewigkeit für die Menschheit anbricht¹⁾).

4. In diesem Sinn verstand das vatikanische Konzil die Entwicklung der Dogmen, indem es die Worte des Vinzenz von Lerin zu den seinen machte: „Verständnis, Wissenschaft und Weisheit mögen also im Laufe der Zeiten und Jahrhunderte wachsen und mächtig fortzuschreiten, sowohl bei den einzelnen als bei der Gesamtheit, in jedem Menschen und in der ganzen Kirche; aber innerhalb des zuständigen Bereiches, im gleichen Dogma, im gleichen Sinne und in der gleichen Ansicht.“²⁾ Glaubensdogmen einmal aufgestellt, sind die nie verlöschenden Lichter des Heiligen Geistes.

Eine Abschaffung, Abänderung oder Umdeutung der Dogmen kann die Kirche nie gestatten. „Die Glaubenslehre,“ sagt wiederum das vatikanische Konzil, „wie sie Gott geoffenbart hat, ist dem menschlichen Geiste nicht als eine Erfindung der Philosophie übergeben, die der Mensch mit seinem Verstande weiter ausbilden soll, sondern als göttlicher Schatz der Braut Christi anvertraut zur treuen Bewahrung und unfehlbaren Erklärung. Deshalb ist auch für die heiligen Dogmen immer der Sinn festzuhalten, den die heilige Mutter, die Kirche, einmal erklärt hat, und niemals darf man unter dem Schein oder Vorwand eines tieferen Verständnisses davon abweichen.“³⁾ Diese Erklärung richtet sich gegen Anton Günther, dessen falsche Idee von der Dogmenentwicklung Coisn einfach kopiert hat.

5. Es war stets der Geist der Kirche, ihre Dogmen nicht bloß als provisorische Programme, als zeitgemäße Leitsterne der religiösen Anschauung zu geben, sondern sie maß ihnen immer

¹⁾ Man sieht, wie sehr Tyrrell irrte, indem er die Glaubenshinterlage — depositum fidei — als Ideen-Koffer bezeichnete und die ganze Dogmenentwicklung im Schoß der Kirche als das mechanische Auspacken dieses Koffers, als ein mechanisches Herausziehen der Lehren, die uns vor 2000 Jahren, als wie in ein Paket geschichtet, überreicht worden. Rinno-
vamento II, S. 368, 378.

²⁾ Denzinger Nr. 1800.

³⁾ Denzinger a. a. O.

absoluten Wert bei, an dem sich nicht rütteln, nicht deuten, nicht korrigieren lasse. Für die intellektuelle Unantastbarkeit ihrer dogmatischen Sätze ertrug die Kirche Verfolgung, Marter und Exil; hier wies sie alle Kompromisse mit unerbittlicher Geste von sich, wie die Verhandlungen der Konzilien, das griechische Schisma, die Reformation mit lapidarer Deutlichkeit beweisen. Würde die Kirche, wie die Modernisten wollen, den schwanken Kahn des religiösen Relativismus besteigen, so wäre es um sie getan. Woher und wozu dann noch der Anspruch, die einzig und absolut wahre Kirche zu sein? Wozu alle Apologetik gegen die außerschristlichen und gegen christliche religiöse Denominationen? Die katholische Apologetik wäre ein Widerspruch in sich, eine sinnlose Annahme, völlig unbegreiflich, es sei denn etwa vom Standpunkt der Vererbung, Erziehung, des Milieu usw.

6. Die dogmatische Unbeugbarkeit der Kirche wäre nicht nur unbegreiflich, sondern auch unverzeihlich, wenn ihre Dogmen nicht absolut irreformabel wären. Besitzt die Kirche keine doktrinale Unfehlbarkeit, versteht sie sich nur darauf, die Karten der Dogmatik auf eine geschickte, zeitgemäße Art zu mischen, ist ihre Aufgabe einzig die, dem Menschengeschlecht ein religiös-administrativer Einheitspunkt zu sein; dann leidet sie am religiösen étatisme — an überspannter Staaterei — und die gewaltigen Mittel, die sie im Lauf der Zeit für die intellektuelle Reinheit ihrer Lehre aufgeboten, haben alles vernünftige Maß und Recht weit überschritten. Warum denn, wie es oft geschehen, kämpfen bis aufs Blut für ein Dogma, das weiter nichts wäre als ein Nebelstreif, den der nächste Abendwind verweht?

7. Und wo wird die modernistische Dogmenentwicklung Halt machen? Wenn es immer neue Offenbarungen gibt, wenn die mystischen Ausgeburten eines jeden Unterbewußtseins als göttliche Offenbarung betrachtet werden dürfen und müssen, ist dann nicht eine Entwicklung eröffnet, die das Christentum überbieten und stürzen kann? Diese drohende Gefahr suchte Tyrrell zu beschwören. Die Offenbarung Christi, sagt er, war besonderer Art. Mit Recht ist sie allein als klassisch und maßgebend betrachtet worden, als der Probiertestein, an dem alle Geister und Offenbarungen in der Kirche zu prüfen sind. Wie der Springbrunnen nicht höher steigt als seine Quelle, so können auch die Wellen der

Offenbarung diesen ihren Zentralpunkt an Kraft weder über-
treffen, noch auch nur erreichen. — Also gibt es in der Offen-
barung keinen Fortschritt, wenigstens keinen von Christus an?
Jawohl, keinen Fortschritt! wiederholt uns Tyrrell, wenn wir
uns überrascht zeigen. Gibt es denn Fortschritt in der Poesie seit
Homer oder Dante oder Shakespeare⁴⁾?

Tyrrell hat die Gefahr seiner Offenbarungs- und Entwick-
lungslehre richtig geschaut, aber der Damm, mit dem er sie ab-
wehren will, ist nur ein Chaos von Widersprüchen. Die religiöse
Erfahrung eines jeden ist, nach den Modernisten, durchaus per-
sönlich, eigen und autonom: wie kommt Tyrrell dazu, sie der
Offenbarung Christi unwiderruflich unterzuordnen? Es gab gött-
liche Offenbarungen vor Christus und nach Christus: woher weiß
Tyrrell, daß gerade die Offenbarung Christi die höchstmögliche
und die maßgebende für alle Zeiten ist? Es widerspricht der
Entwicklungstheorie, die Vollendung an den Anfang zu setzen.
Und wenn das Christentum nichts weiter ist als die Frucht einer
langen natürlichen Entwicklung, dann behält Strauß Recht: das
Christentum ist nicht die absolute, endgültige, höchste Religion
der Menschheit.

8. Man wende nicht ein: diese Unveränderlichkeit der Dogmen
sei Starrheit und hemme den Fortschritt. Auch das Einmaleins
ändert sich nicht, auch die mathematischen Gesetze, auch die er-
probten philosophischen Axiome ändern sich nicht. Ist diese
Festigkeit, diese Unveränderlichkeit der mathematischen, der philo-
sophischen Grundprinzipien ein Hemmnis oder vielmehr eine Vor-
bedingung des Fortschrittes? „Ich frage Sie, meine Herren“
— so sagte einst Brunetière — „haben Sie auch schon bedacht,
seit wann und unter welchen Bedingungen die Wissenschaft ihren
Fortschritt realisiert hat? Das war, meine Herren, als die Wissen-
schaft auf die Unveränderlichkeit der Naturgesetze wie auf eine
unererschütterliche Grundlage sich zu stützen begann. Um in der
Mechanik, in der Physik, in der Chemie, in der Naturgeschichte
voranzukommen, fortzuschreiten, mußte man voraussetzen, und
zwar ohne daß man dessen durch Erfahrung gewiß war, daß
irgendwo etwas Unveränderliches sich finde. Und wirklich, wenn

4) Scylla and Charybdis S. 292—297.

wir selbst und alles um uns nur im Strom eines allgemeinen Phänomenalismus fortgerissen wären, so gäbe es keine Wissenschaft! Es gäbe keine, weil der Fortschritt in der Beobachtung, in den Experimenten, im Denken verlangt, daß die Gesetze Gesetze seien. Meine Herren, zweifeln wir etwa, ob vor Kopernikus, vor Kepler, vor Galilei, vor Descartes, vor Newton das Weltssystem ganz das gleiche war wie jetzt? Aber weder Newton, noch Descartes, noch Galilei, noch Kepler, noch Kopernikus hätten es entdecken, gewissermaßen rekonstruieren können, wäre es für jeden von ihnen nicht ganz das gleiche gewesen, was es für seine Vorgänger war. Das Unveränderliche, das sich Gleichbleibende in der Natur erscheint uns daher geradezu als die Vorbedingung des Fortschrittes, den wir in der Erkenntnis, in der Deutung, in der Unterjochung der Natur machen können. Würde dieses Unveränderliche den Fortschritt auf seinem Wege nicht stützen, so würde selbst der Fortschritt nichts anderes bedeuten als eine törichte (stérile) Jagd des Geistes, um eine Wahrheit zu erhaschen, die ihn immer fliehen würde. Aber weshalb denn, meine Herren, sollte das, was vom wissenschaftlichen Fortschritt gilt, vom religiösen Fortschritt nicht gleicherweise gelten? Wenn die Unveränderlichkeit der Naturgesetze nicht ein Hemmnis, sondern eine Bedingung des Fortschrittes ist, warum sollte die Unveränderlichkeit des Dogmas den Fortschritt der Theologie (apologétique) hindern?“⁵⁾

VI. Vergebliche Berufung der Modernisten auf Kardinal Newman.

Als Paten und Patron ihres Systems, besonders ihrer Lehre von der Dogmenentwicklung suchten die Modernisten den Kardinal Newman anzurufen¹⁾. Aber die Anschauungen des Kardinals liegen denen der Modernisten so fern als der Nordpol dem

⁵⁾ Les raisons actuelles de croire, Rede zu Lille, 18. Nov. 1900; Discours de combat 1905, S. 12.

¹⁾ Nova et Vetera I (1908) S. 21—25: Newman modernista? — Annales de philosophie chrétienne 1904, S. 603 ff. — Prezzolini, Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus 1909 (Diederichs), S. 74—76. — Eine gute Abwehr der modernistischen Ansprüche auf Newman bietet Eduard Thomas O'Dwyer, Bischof von Limerick: Il cardinale Newman e l'enciclica „Pascendi Dominici Gregis“. Roma 1908. — Daß

Südpol. Newman war kein Agnostiker, sondern erklärte das Dasein Gottes als Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis²⁾. Die christliche Offenbarung war ihm nicht Immanenzoffenbarung, sondern eine äußere Wortoffenbarung; das religiöse Gefühl will er durch den Verstand kontrolliert sehen; dem Glauben soll eine Überzeugung vorausgehen³⁾. „Und nun meine Brüder, die ihr nicht katholisch seid,“ sprach einst Newman: „ihr werdet mir vielleicht sagen, daß, wenn jeder Zweifel schwinden soll, indem ihr katholisch werdet, ihr auch ganz sicher sein müßet, daß die Kirche von Gott sei, bevor ihr in sie eintretet. Ihr habet recht: keiner könnte in die Kirche eintreten ohne den festen Entschluß, ihr Wort in allen Punkten des Glaubens und der Sitten anzuerkennen, in der Überzeugung, daß es unmittelbar vom Gott der Wahrheit abgeleitet ist... Überzeugt euch in eurer Vernunft, daß die katholische Kirche eine Lehrerin ist, die euch Gott gesendet, und das genügt. Bevor ihr diese Überzeugung habet, will ich nicht, daß ihr euch ihr anschließet. Seid ihr nur halb überzeugt, so betet um eine volle Überzeugung und flehet so lange, bis ihr sie erreicht.“⁴⁾

Aber vielleicht hat Newman die Dogmenevolution darwinistisch, d. h. modernistisch gefaßt? Das zeitliche Zusammentreffen der Evolutionstheorie von Newman und Darwin ist ja vielfach bemerkt worden. Als Newman vom Vikariat St. Mary in Oxford im Sommer 1841 auf sein stilles kleines Besitztum in Littlemore sich zurückzog, wo er sein berühmtes Buch: *An essay on the development of christian doctrine* ausarbeitete und am 6. Oktober 1845 ausgehen ließ, hatte ein Entwicklungstheoretiker anderer Art, Charles Darwin, auf dem Beagle seine berühmte Weltreise eben angetreten. Dennoch ist die Entwicklungslehre Newmans und Darwins völlig verschieden.

Henry Newman hat die Lehre von der Dogmenevolution in der Kirche nicht als erster vorgetragen. Aber das Verdienst kommt ihm zu, daß er diesen Grundsatz mit großer Energie be-

Newman kein Immanenzapologet im Sinne der Modernisten war, zeigten wir oben S. 296 ff.

²⁾ Newmann, *Grammar of Assent* V. Kapitel.

³⁾ A. a. O. X. Kapitel.

⁴⁾ *Mixed congregations, Faith and Doubt*, S. 245, 247.

tont, in manchem Punkte abgeklärt und für die Apologie des Dogmas aufs fruchtbarste verwendet hat. Dabei ahnte er freilich nicht, daß einst „katholische“ Theologen sein Prinzip der Dogmenentwicklung gänzlich mißdeuten und seinen Namen zur Deckung einer Theorie mißbrauchen könnten, die eine fundamentale Leugnung des Katholizismus bedeutet. Zu einem solchen Vorgehen hat Newman keinerlei Anlaß geboten, da seine Lehre von der Dogmenentwicklung, so eigenartig sie in mancher Beziehung ist, aus dem Rahmen der hergebrachten katholischen Anschauung nicht heraustrat.

Zunächst anerkannte der große Kardinal in der katholischen Kirche eine Glaubenshinterlage — *depositum fidei* —, d. h. den ganzen Lehrgehalt des katholischen Glaubens als Gesamtinhalt der Offenbarung, wie sie von den Aposteln verkündet und der Kirche anvertraut worden⁵⁾.

Diese Glaubenshinterlage ist, nach Newman, treu behütet worden und hat keine Mehrung erfahren; alle dogmatischen Definitionen der Kirche im Laufe der Jahrhunderte waren und konnten nur sein: verbindliche Erklärungen dessen, was von Anfang an in der Glaubenshinterlage eingeschlossen war, weshalb der Glaube des Katholiken von heute inhaltlich der gleiche ist wie der Glaube der apostolischen Kirche:

„Der Standpunkt, von dem aus [dieser Essay] geschrieben ist, wurde wohl zu allen Zeiten von den Theologen stillschweigend eingenommen und ist, wie ich glaube, neulich von einigen ausgezeichneten Schriftstellern des Kontinents, wie von de Maistre und Möhler beleuchtet worden: daß nämlich das Wachstum und die Ausbreitung des christlichen Glaubens und Kultus und die Veränderungen, die in dieser Entwicklung bei den einzelnen Schriftstellern und Kirchen zutage treten, Begleiterscheinungen jeder Philosophie oder Politik sind, die Geist und Herz in Besitz nimmt und eine weite und breite Herrschaft besessen hat; daß gemäß der Natur des menschlichen Geistes zur gänzlichen Erfassung und Vollendung großer Ideen Zeit nötig ist; und daß die höchsten und wunderbarsten Wahrheiten, obschon der Welt durch inspirierte Lehrer ein für allemal mitgeteilt, von den

⁵⁾ Apologia, Grammar of Assent S. 387.

Empfängern nicht auf einmal verstanden werden konnten, sondern zu ihrer vollständigen Aufhellung um so längere Zeit und tiefere Gedankenarbeit erforderten, als sie von nicht inspirierten Intelligenzen und durch menschliche Mittel empfangen und weitergeleitet wurden. Das mag man die Lehre von der Entwicklung des Glaubens heißen.“⁶⁾

Durch solche Lehrpunkte ist Newman von den Modernisten unwiderruflich geschieden!

Aber hat nicht Newman den Primat des Gewissens verkündet? Hat er nicht das Gewissen höher gestellt als den Papst? Und heißt das nicht, sich mit den Modernisten zum Anti-Intellectualismus, zur religiösen Autonomie bekennen? In einer Antwort an Gladstone hatte einst Newman gesagt: „Ich bin der Meinung, es sei besser, bei einem Bankett nicht von Religion zu sprechen; aber hätte ich doch einmal einen religiösen Toast auszubringen, so würde ich ganz gewiß auf den Papst trinken; aber verstehen wir uns recht: zuvor auf das Gewissen, erst dann auf den Papst.“⁷⁾

Diesen Spruch des Kardinals modernistisch deuten wollen, scheint uns sehr voreilig und unbedacht. Newman geht von der,

⁶⁾ „The view on which it [the following Essay] is written, has at all times, perhaps, been implicitly adopted by theologians, and I believe, has recently been illustrated by several distinguished writers of the continent, such as de Maistre and Möhler: viz. that the increase and expansion of the Christian Creed and Ritual, and the variations which have attended the process in the case of individual writers and churches, are the necessary attendants on any philosophy or polity which takes possession of the intellect and heart, and has had any wide or extended dominion; that, from the nature of the human mind, time is necessary for the full comprehension and perfection of great ideas; and that the highest and most wonderful truths, though communicated to the world once for all by inspired teachers, could not be comprehended all at once by the recipients, but, as being received, and transmitted by minds not inspired and through media which were human, have required only the longer time and deeper thought for their full elucidation. This may be called the Theory of Development of Doctrine“. John Henry Cardinal Newman: An Essay on the development of Christian Doctrine. Introduction S. 29 ff.

⁷⁾ Henri Brémond: Newman. 1905, S. 396. Demain, 29. Dez. 1905: Le primat de la conscience.

wie er selbst andeutet, chinärischen Annahme aus, sein Gewissen sei und bleibe, trotz aller Forschung und besten Willens, mit einem Befehl des Papstes endgültig im Widerspruch: nur für diesen Fall trinkt er zuvor auf das Gewissen und erst dann auf den Papst. Wir fragen aber: wo ist der Katholik, der nicht das gleiche täte und tun müßte? Jeder Katholik wird mit Newman sagen: einen schrankenlosen Gehorsam anerkenne ich gegenüber niemand; auch der Papst vermag nichts gegen das Naturgesetz. Jede Autorität — Gott, Kirche, Staat — kann mir ihre sittlichen Forderungen nur durch die Stimme des Gewissens kund und verbindlich machen; daher ist das Gewissen die letztentscheidende Regel meines sittlichen Verhaltens.

VII. Der Modernismus zerstört Dogma für Dogma des Christentums.

1. Der Modernismus zerstört, wie wir sahen, die katholischen Grundbegriffe von Glaube, Offenbarung und Dogma. Durch seinen Agnostizismus käme er in konsequenter Entwicklung dazu, alle katholischen Offenbarungslehren, alles Übernatürliche zu leugnen. Als erstes Opfer fallen die Wunder. Wunder sind gewiß etwas Übernatürliches. Da sich aber der Modernist, als Agnostiker, in den Kopf gesetzt, Übernatürliches könne von uns nicht erkannt werden, so wird beim Lesen der Heiligen Schrift alles, was über die Naturerscheinungen hinausragt, beiseite geschoben oder geleugnet.

Wenn wir einem Mann in Basel die Augen fest verbinden und ihn kreuz und quer durch die Schweiz führen bis Chiasso, und er nun dort behauptet: in der Schweiz gibt es keine Seen, keine Berggipfel, keine Gletscher, was würden wir dazu sagen? Genau so verfährt der Modernist. Nachdem er sich die Binde der agnostischen Philosophie über die Augen gelegt, durchwandert er das Gebiet der Heiligen Schrift und kommt zum Schluß: Christus ist nicht vom Heiligen Geiste empfangen, nicht von einer Jungfrau geboren; er hat weder Blinde sehend gemacht, noch Brot vermehrt, noch Stürme gestillt, noch Tote erweckt, noch ist er selber vom Tode erstanden, noch war er wirklich Gott. Durch die Mauer des Agnostizismus hat der Modernist

seinem Verstand und Wissen jeden Blick in die Überwelt und Übernatur verbaut.

2. Leugnet also Loisy — um diesen Modernisten hier zu nennen — alle biblischen Wunder und die Gottheit Christi? Der Historiker Loisy, der Gelehrte Loisy — ja! Er ignoriert oder leugnet alles Übernatürliche. Der Abbé Loisy, der Gläubige Loisy hält jene Wunder und auch die Gottheit Christi fest: er glaubt sie. Wirft man nun Loisy vor: damit falle er in den alten schweren Irrtum, daß etwas in der Wissenschaft falsch, für Glaube und Theologie wahr sein könne, so erwidert er: Keineswegs! Was die Wissenschaft verwirft, sind die objektiven wirklichen Tatsachen; was der Glaube festhält, sind Ideen.

Die Wissenschaft, sagt Loisy, verwirft z. B. die Osterbotschaft, d. h. die tatsächliche Auferstehung des Leibes Christi aus dem Grab: der Glaube hält den Osterglauben fest, d. h. die Idee, daß Christus nach seinem Tode wirksam und lebendig geworden sei, indem er, im Andenken der Jünger fortlebend, sie zum apostolischen Heldentum begeisterte. Mit andern Worten: der Glaube Loisy's enthält weder Wahrheit noch Irrtum, da er sich mit dem historischen Geschehen und wirklichen Sein in keiner Weise berührt. Jeder Widerspruch zwischen Glauben und Wissen sei damit ausgeschlossen.

3. Und was wird nach der Anschauung der Modernisten aus der heiligen Schrift? Sie wird erniedrigt zum reinen Menschenwerk; sie hat nicht Gott zum Urheber, wie die Kirche lehrt, sondern bloße Menschen. Die Verfasser der heiligen Bücher, z. B. Moses, die Propheten, die Evangelisten waren von Gott nur so inspiriert, wie etwa Dichter beim Dichten inspiriert, begeistert sind. Damit fällt der katholische Begriff der Inspiration, welche etwas anderes als bloße Begeisterung ist.

4. Auch die Sakramente, lehren die modernistischen Historiker weiter, hat nicht Christus eingesetzt. Die ganze Religion enthält eben nichts, das von außen an uns herantritt; sie ist eine Blüte, die sich ganz und gar von innen heraus, aus dem Gefühl entwickelt hat (Immanentismus!). Indem der Mensch naturgemäß den Antrieb empfand, sein religiöses Gefühl in äußere, sinnliche Formen zu kleiden, erfand er die Sakramente. Sie sind ungemein kräftige Mittel, um das religiöse Gefühl aus-

zudrücken und anzuregen. Sie sind im Kultus dasjenige, was Schlagworte in einer Rede: strahlende Sinnbilder, aber nicht wie die Kirche lehrt, wirksame Ursachen der Gnade!

5. Wie entstand die Kirche? Christus hat sie gestiftet. Er wählte zwölf Apostel, gab dem Petrus insbesondere und auch den übrigen die Gewalt, zu binden und zu lösen, die Gewalt Sünden nachzulassen und zu behalten, die Gewalt zu predigen und zu taufen, die Lehr- und Priestergewalt und verhiess ihnen seinen Beistand bis ans Ende der Zeiten. So die katholische Lehre über die Entstehung der Kirche! Und der Modernismus? Der Gläubige empfand das Bedürfnis, sein religiöses Erlebnis andern mitzuteilen und sich mit andern zu einer religiösen Gemeinschaft im Glauben zusammenzuschließen. Die Gläubigen bildeten also von sich aus eine Gesellschaft: die Kirche.

Diese Gesellschaft mußte naturgemäß einen Vorstand haben, dem etliche Befugnisse zu verleihen waren, d. h. eine Art Lehr- gewalt, Priestergewalt, Regierungsgewalt. Von wem zu verleihen? Von der Gemeinschaft. Also die Kirche keine Stiftung Christi! Papst und Bischof nicht von Gottes, sondern von des Volkes Gnaden! Alle Kirchengewalt leitet der Modernist nicht unmittelbar von Gott, sondern vom Volke her! — Nach der katholischen Lehre aber empfingen die Kirchenhirten ihre Gewalt und Sendung von Christus und nicht vom Volke.

6. Wir sehen, der Modernismus besitzt in seinem Agnostizismus und in seiner vitalen Immanenzlehre ein Radikalmittel, um die Grundbegriffe und die Grundlehren des Christentums verdunsten und verdampfen zu lassen. Die Dogmen, deren er sich rühmt, sind bloße Scheingebilde, verschieden von den katholischen Dogmen wie Tag und Nacht. Und nicht nur Scheingebilde sind sie, sondern auch wandelbare Gebilde.

Mehr noch! Alle Dogmen der Kirche, kein einziges ausgenommen, sind, als Dogmen, im Keime gezeugnet und zerstört. Das ist die Frucht des „lebendigen Glaubens“, den die Modernisten predigen. Entrüstet ruft Kardinal Billot aus: „Nomen habes quod vivas, et mortuus es — Du hast den Namen, daß du lebest, und bist tot.“¹⁾

¹ Apokal. 3, 1.

VIII. Buch.

Nach der Enzyklika „Pascendi“.

1. Kapitel.

Alfred Loisy.

1. In den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts waren die Katholiken Frankreichs vielleicht mehr als die Katholiken irgendeines andern Landes geistig regsam und fruchtbar. Aber es war eine Regsamkeit vielfach nervöser, ungesunder Art; sie drängte in Bahnen und Richtungen, die vom Geist der Kirche abwichen und daher in die Irre führen mußten. Die Amerikanisten, die Néo-Chrétiens, die Demokraten und Neuapologeten hatten Kant als messianischen Stern begrüßt, der sie in eine neue geistige Heimat führen sollte. Die trauten Wohnsitze der alten Glaubensheimat, vom Blitz der Skepsis getroffen, sanken in Asche; die Laute und Lieder der Vorzeit verstummten; die Horizonte der Glaubensdogmen verbleichten in nebliger Ferne; die Kuppel von St. Peter, die Mauern und Türme Roms drohten aus dem Gesichtskreis der erstgeborenen Tochter der Kirche zu entschwinden: vor den Blicken der neuen Geistespioniere lag die weite und wilde Wüste des Modernismus.

2. Der Mann, in dem der Modernismus Fleisch geworden und die französischen Modernisten ihren Stammvater und ihr geistiges Haupt begrüßten, hieß Alfred Loisy.

Loisy wurde 1857 zu Ambrières (Marne) geboren, begann seine Gymnasialstudien im Kolleg zu Vitry und vollendete sie im Kolleg zu St. Dizier. 1874 trat er in das Priesterseminar zu Châlons, empfing 1878 das Subdiaconat und studierte im folgenden Jahr am Institut catholique zu Paris. 1879 wurde er Priester und Pfarrer zuerst in Broussy-le-Grand, dann in Landricourt, bis er 1881 am Institut catholique in Paris zum Professor ernannt wurde, zuerst des Hebräischen, dann der Ex-

egese. 1893 dieser Stelle entsetzt, versah er 1894—1899 die Stelle eines Aumônier im Pensionat der Dominikanerinnen zu Neuilly-sur-Seine. Jetzt zog er nach Belleville (Diözese Versailles), von wo aus er seit 1900 an der École pratique des Hautes-Études Bibelergeese erteilte, um 1904 auch diese Stelle aufzugeben und zu Garnay bei Dreux, auf einem Gute des H. Thureau-Dangin seinen Wohnsitz aufzuschlagen. 1907 siedelte er nach Teffonds bei Montier-en-Der (Haute-Marne), bis er 1909 (3. März) zum Professor der Religionsgeschichte am Collège de France ernannt wurde.

3. Wohl das bedeutsamste Buch Loisy's und des Modernismus überhaupt ist „L'Évangile et l'Église“. Sah Harnack das Wesen des Christentums im „Bewußtsein, einen gnädigen Gott zu haben“, also in etwas rein Innerem und Individuellem, so warf ihm Loisy diese These mit überlegener Logik und nicht ohne Ironie über den Haufen. Die Kirche sei nicht gegründet für die unsichtbaren Chöre der Engel, nicht für körperlose Geister, die nur durch ein Gefühl verbunden, im übrigen aber untereinander völlig beziehungslos wären. Das Reich Gottes sei für sichtbare Menschen; daher habe es Gesellschaftsformen annehmen müssen; Ansätze zu einer sozialen Gliederung, zu einer Hierarchie fänden sich bereits im Evangelium Jesu.

Insofern Loisy eine Kirche mit äußern Formen und einem sozialen Zuge als dem Evangelium Jesu wesentlich erklärte, stand er zum liberalen Protestantismus im Gegensatz und dachte er katholisch. Aber diesen katholischen Gedanken hat er anderseits von Grund aus entstellt. Denn er beeilt sich zu sagen: die Verfassung, die Dogmen, den Kult und die Sakramente der katholischen Kirche habe Jesus, auch nur in ihren wesentlichen Punkten, weder vorausgesehen, noch beabsichtigt; dennoch seien sie keine anti-evangelischen Gebilde, da sie wie eine Blüte aus der Wurzel, wie ein treuer Kommentar aus dem Text des Evangeliums hervorgegangen. Dabei beanspruchte er allen Glaubensdogmen gegenüber das Recht freiester Auswahl und Kritik, leugnete die Grunddogmen des Glaubens: die Gottheit Christi, seinen Erlösungstod, seine leibliche Auferstehung, die Gründung der Kirche und Einsetzung der Sakramente, und wollte dennoch berechtigt sein, Christ und römisch-katholisch zu heißen.

Als Kardinal Richard von Paris anderer Ansicht war und das Buch verurteilte (17. Januar 1903), da es die Grundlagen des Glaubens antaste, beteuerte Loisy seine reine, apologetische Absicht. Er streite für die Zukunft der Kirche und habe sein Leben eingesetzt, um zu zeigen, daß man ein redlicher Gelehrter und zugleich ein treuer Diener der Kirche sein könne¹⁾. Harnack habe die Kirche als etwas dem Evangelium Fremdes, Gegenständliches, Hinzugefügtes bezeichnet; er aber habe bewiesen, daß Evangelium und Kirche zusammenhängend, gleichartig, innigst verbunden, oder besser, daß sie eine und dieselbe Tatsache in ihrer dauernden Einheit seien. Trotz seiner Fehler habe „Evangelium und Kirche“ eine Huldigung an Christus und seine Kirche, den lebendigen Leib Christi, sein wollen²⁾.

4. Das folgende rote Büchlein — Autour d'un petit livre — führte bittere Klage: „Wie wenig glorreich ist für die Kirche Frankreichs dieses Schauspiel, wo man die uneigennütigen Arbeiter wie wilde Tiere verfolgt und umgarnt! Ohne Stütze von seiten der Welt, die immerhin einige Ursache hätte, ihnen zu helfen, erheben sie seit einem Jahrzehnt die Augen zu den Thronen, wo die Bischöfe sitzen, die der Heilige Geist zur Leitung der Kirche Gottes eingesetzt: findet sich unter dem Brustkreuz kein Vaterherz und unter der Mitra kein Lehrergeist? Sie fragen sich, ob diese Fürsten der heiligen Stadt ihre Befürchtungen nicht teilen, ihre Arbeiten nicht ermutigen, die Wünsche des Jahrhunderts, das marschiert und die Kirche weit hinter sich läßt, nicht begreifen werden. Mit wenigen und löblichen Ausnahmen bleiben jene, die auf den Thronen sitzen, steif und kalt, gerade als ob der wissenschaftliche Priester ihnen fremd und verdächtig geworden wäre. Es fällt ihnen gar nicht ein, ihn auch nur zu fragen. 'Un évêque ne discute pas, il ne refute pas, il condamne,' sagte jüngst einer der Prälaten, die 'l'Évangile et l'Église' zensuriert haben. In der Tat sieht man von Zeit zu Zeit einen Bischof seinen Hirtenstab austrecken, nicht um den Eregeten zu leiten, sondern um ihn feierlich zu schlagen.“³⁾

¹⁾ Autour d'un petit livre, Vorrede.

²⁾ A. a. O. 12, 22.

³⁾ Autor d'un petit livre². Paris 1903. S. XIX.

An anderer Stelle meint Loisy: Man sollte glauben, die Kirche ließe sich verteidigen, ohne daß man jene, die dem wissenschaftlichen Studium der Religion sich weihen und für die Zukunft des Katholizismus in Frankreich besorgt sind, zensuriert und entehrt. Zu so viel anderm hätten ja die Bischöfe auch geschwiegen! „Vor nicht gar langer Zeit konnte man sehen, wie ein ordinärer Publizist, welcher der katholischen Leichtgläubigkeit einmal das Maß nehmen wollte, Klerus und Volk durch läppische und lächerliche Erdichtungen jahrelang unterhalten durfte. Der Betrug währte genau so lange, als es dem Betrüger gefiel, ihn wahren zu lassen. Diese Propaganda der Lüge und des Unsinns konnte aufkommen, ohne daß die Bischöfe Frankreichs ein einziges Wort des Tadels dawider hatten.“⁴⁾

5. Wenn Loisy mit diesen Klagen um Mitleid für sein Los warb, so sparte er anderseits die Worte nicht, um die Katholiken über seine Rechtgläubigkeit zu beruhigen. Er versicherte, daß er kein einziges Dogma verwerfe, das ganze Kredo wie jeder Gläubige annehme, Christi Gottheit und leibliche Auferstehung, sowie die göttliche Stiftung der Kirche und Einsetzung der Sakramente festhalte — freilich bloß als Gläubiger, nicht als Historiker. Denn die Dogmen, die der Gläubige als solcher festhalte, seien geschichtlich, d. h. wissenschaftlich, gar nicht beweisbar.

Die wissenschaftlichen (historischen) Tatsachen als solche würden bloß durch den Verstand festgestellt; während die religiösen Wahrnehmungen (die Dogmen) nicht bloß durch den Verstand, sondern auch unter einem gewissen Druck des Herzens, unter Leitung des guten Willens und mit Gottes Hilfe sich gestalten, allerdings nicht ohne Einfluß gewisser geschichtlicher Ereignisse.

Zwischen den religiösen Ideen (Dogmen) und den historischen Ereignissen, durch welche die Dogmen veranlaßt und angeregt werden, sei daher sorgfältig zu scheiden. Und so müßten zwei Christusse unterschieden werden: der historische Christus, welcher der Ordnung der Tatsachen angehöre, und der Christus des Glaubens, der geistige, mystische Christus; die Kirche, die Sakramente der Geschichte und des Glaubens.

⁴⁾ A. a. O. S. XXI.

Der historische Christus, das heißt: Christus, geprüft vor dem Forum der wissenschaftlichen Geschichte, sei nicht von den Toten auferstanden; denn einmal habe der auferstandene Christus nicht mehr unserer Weltordnung angehört; sodann biete das Neue Testament für die Auferstehung Christi dem Historiker nur knappe Wahrscheinlichkeitsgründe; endlich müßte jedes natürliche Argument für eine übernatürliche Tatsache naturnotwendig versagen. Historisch unerwiesen sei ebenso die Gottheit Christi, der Erlösungstod Christi, die göttliche Gründung der Kirche, die göttliche Einsetzung irgendeines Sakramentes. All diese Dinge gehören nicht zum Gebiete historischer Geschehnisse, sondern zum Gebiete des Glaubens, durch den sie gebildet und geboren worden seien. Gegenstand der Geschichte seien überhaupt nur die wirklichen Geschehnisse, nicht die Dogmen; umgekehrt seien Gegenstand des Glaubens nicht die Tatsachen, sondern einzig die religiösen Ideen, welche anläßlich der geschichtlichen Tatsachen und über die geschichtlichen Tatsachen sich entwickelt hätten. Die Geschichte zielt auf Tatsachen, der Glaube auf religiöse Ideen.

Und so hätten Glaube und Geschichte nichts miteinander gemein; ebensowenig der Theologe und der Historiker. Der Theologe beschreibe die gegenwärtige Glaubensform; der Historiker behandle das ursprüngliche, wirkliche Geschehen oder die frühern Glaubensformen. Die heutige Glaubensform decke sich in keinem einzigen Punkte mit dem ursprünglichen Geschehen. Historiker und Theologen könnten sich nie widersprechen; sie wohnen nach Loish auf verschiedenen Sternen.

Aber auch der Gläubige hafte mit seinem Herzen nie an einer dogmatischen Formel, sondern einzig an der absoluten, unbekannten Wahrheit, von der die dogmatische Formel nur ein mangelhaftes, relativ wahres, von der Kirche für einstweilen gutgeheißenes Symbol sei. Die Dogmen seien daher veränderlich; mit der Idee der Dogmenrevolution müsse Ernst gemacht werden, und zwar mit der Idee einer darwinistisch gefaßten Dogmenrevolution, die nicht nur ein profectus, sondern eine permutatio sei, d. h. nicht nur eine immer tiefere Erkenntnis, sondern eine sachliche Mehrung und Änderung der Offenbarungswahrheit besage: Dogmenarten müßten verschwinden und in andere, neue, höhere übergehen.

6. Es ist klar, daß Loisy mit diesen Grundgedanken seines „Autour d'un petit livre“ die unkatholischen Aufstellungen seines frühern Werkes: *l'Évangile et l'Église* nicht zurücknahm, sondern wesentlich verschlimmerte und vermehrte. Kein Klagen, kein Appell an die Bischöfe, der Wissenschaft freie Bahn zu lassen, konnte hier helfen. Loisy war nicht befugt, seine Aufstellungen als die Wissenschaft zu bezeichnen, und er mußte begreifen, daß Rom nicht stumm bleiben werde, wenn ein Vermessener die Fundamente des katholischen Glaubens zu sprengen suchte. Am 16. Dezember 1903 verurteilte das heilige Offizium Loisys Werk: *Autour d'un petit livre*, sowie dessen frühere Werke: *L'Évangile et l'Église*, *La Religion d'Israël*, *Études évangéliques*, *Le quatrième Évangile*.

7. Die Art wie Loisy diese Verurteilung aufnahm und seine Unterwerfung erklärte, zeigt ein unwürdiges Doppelspiel. Er schrieb an Merry del Val: „Ich bekenne mich, Monseigneur, zu allen Dogmen der Kirche, und wenn ich, indem ich in den eben verurteilten Büchern deren Geschichte schrieb, ohne es zu wollen glaubenswidrige Meinungen vortrug, so habe ich erklärt und erkläre ich wieder, daß ich selbst in diesen Büchern alles verurteile, was darin mit Rücksicht auf den Glauben tadelnswertes sein mag.“⁵⁾

Wir haben hier die Unterscheidung zwischen dem Historiker und dem Gläubigen. Der Historiker Loisy nahm nichts zurück, verwarf nach wie vor die katholischen Grunddogmen; der Gläubige Loisy bekannte sich zu „allen Dogmen der Kirche“. In diesem Sinne hatte Loisy seine Unterwerfung gedeutet in einem Brief an Bailen Saunders (8. Januar 1904) und beigelegt: „Catholique j'étais, catholique je reste; critique j'étais, critique je reste.“⁶⁾ In gleichem Sinn hatte er an Baron von Hügel geschrieben⁷⁾. Und sogar an Merry del Val schrieb er deutlich: „Meine Unterwerfung unter das Urteil der heiligen Kongregationen [Index und Offizium] ist rein disziplinärer Art. Ich wahre mir das Recht meines Gewissens, und indem ich mich

⁵⁾ Quelques lettres S. 28 (Brief an Merry del Val vom 26. Jan. 1904).

⁶⁾ Quelques lettres, S. 21, 22.

⁷⁾ Quelques lettres S. 10. Brief vom 29. Dez. 1903.

dem Urteil des heiligen Offiziums beuge, gedenke ich keineswegs die Meinungen zu widerrufen, die ich als Historiker und kritischer Ereget aufgestellt.“⁸⁾

Mit dieser Unterscheidung zwischen Historiker und Theologe und mit der „rein disziplinären“ Unterwerfung nicht zufrieden, drohte Rom weitere Schritte. Da wandte sich Loisy „an das Herz“ des Papstes durch ein Handschreiben⁹⁾, das sein ehemaliger Schüler H. Thureau-Dangin nach Rom trug, und worin Loisy zur Sühne versprach, seine Vorlesungen an den Hautes-Études, sowie seine wissenschaftlichen Publikationen, die er vorbereitet, einzustellen.

8. Rom wartete ab; eine Sinnesänderung stellte sich aber bei Loisy nicht ein. Im Gegenteil erhellt aus Briefen, die er in jener Zeit schrieb, daß er die Grunddogmen der Kirche immer unverhüllter verwarf. Nach Loisy hat Gott nie in einer Offenbarung gesprochen; keine bestimmte Religion kann als wahr erwiesen werden¹⁰⁾. Die Dogmen haben nur symbolischen, nicht historischen Wert. Die unbefleckte Empfängnis Mariens, die jungfräuliche Empfängnis Christi ist unbewiesen, und die Erzählungen von der Geburt des Heilandes sind Legenden, die von der Auferstehung zum guten Teil Dichtungen, die Auferstehung selbst historisch nicht beweisbar¹¹⁾. Die Erlösungslehre ist eine Dichtung; das Dogma von der Gottheit Christi kann als falsch bewiesen werden¹²⁾. Die großen christlichen Dogmen überhaupt sind halb-metaphysische Dichtungen¹³⁾; sogar das Dasein eines persönlichen Gottes wird für Loisy ein Fragezeichen¹⁴⁾. Der Wahrheitsbeweis des Christentums beruhe nicht etwa auf Wundern und Weissagungen, sondern auf dem religiösen Gefühl, auf einer innern Erfahrung¹⁵⁾.

Und dieser Mann brauste auf, wenn man ihm sagte, er sei nicht mehr katholisch¹⁶⁾, und begriff erst später, daß die Kirche doch Recht gehabt habe, da sie ihm das Celebret, d. h. die

⁸⁾ Brief an den Kardinal Staatssekretär v. 11. Januar 1904. *Quelques lettres*. S. 26—27.

⁹⁾ Datiert vom 28. Februar 1904. *Quelques lettres* S. 34.

¹⁰⁾ *Quelques lettres* S. 162, 68, 74.

¹¹⁾ A. a. O. S. 112, 159.

¹²⁾ A. a. O. S. 71, 148.

¹³⁾ A. a. O. S. 71, 148.

¹⁴⁾ A. a. O. S. 45—48.

¹⁵⁾ A. a. O. S. 61, 234.

¹⁶⁾ A. a. O. S. 195.

Erlaubnis, die heilige Messe zu lesen, nicht mehr erneuerte (18. Oktober 1906)¹⁷⁾.

9. Am 17. Juli 1907 erschien das Dekret „Lamentabili“ und am 8. September das Rundschreiben „Pascendi“. Dazu kam am 18. November das Motu proprio „Praestantia“, das jeden der Exkommunikation verfallen erklärte, der dem Inhalte des Dekretes oder der Enzyklika widerspräche. All dem zum Trotz publizierte Loisy (Februar 1908) seine *Simplex réflexions* und die *Evangelies synoptiques*. Während das letztere Werk als Abklatsch der deutschen liberal-protestantischen Exegese sich darstellt, waren die *Simplex réflexions* nicht, wie sie vorgaben, ein „impartial examen“, sondern eine überaus bittere Kritik von „Lamentabili“ und „Pascendi“.

Loisy rühmt sich darin, die Großzahl der verworfenen Sätze sei seinen Werken entnommen, und zu dem System, das die Vatikanischen Theologen in „Pascendi“ gezimmert, habe kein katholischer Theologe soviel Material beige-steuert wie er¹⁸⁾. Er überschüttet „die Theologen Seiner Heiligkeit“ mit stolzem Spott, nennt ihre Ausführungen den reinsten „Gallimathias“; „die Kritik hätten sie von hinten beschaut und verkehrt verstanden“¹⁹⁾. Seine, Loisy's, Schriften seien nicht genau angeführt, ihre Lehren entstellt²⁰⁾. Das Modernismussystem, wie es der Papst darbiere, habe weder in seiner Gesamtheit, noch auch nur in seiner Wesenshälfte nie ein Katholik vertreten; die päpstliche Synthese hänge in der Luft²¹⁾.

10. Diese Beschwerden Loisy's sind nun aber haltloses Gerede. Die Vatikanischen Theologen nennen weder Loisy, noch irgendeinen andern Modernisten mit Namen; sie waren daher auch nicht gehalten, ihre Schriften wörtlich oder ihre Meinungen in jener genauen Schattierung wiederzugeben, in der sie von Loisy, Tyrrell, Le Roy, Laberthonnière usw. aufgestellt waren. Rom wollte die Lehrsätze der Modernisten in jener Form verwerfen, in der es diese Häresie in weitgreifendster und wirksamster Weise treffen konnte. Und zu diesem Vorgehen besaß Rom sein volles Recht.

¹⁷⁾ A. a. O. S. 217.

¹⁸⁾ A. a. O. S. 158, 163, 166.

²¹⁾ A. a. O. S. 255.

¹⁸⁾ *Simplex réflexions* S. 6, 17.

²⁰⁾ A. a. O. S. 18, 21.

Der Kern des Modernistensystems, wie „Pascendi“ es bietet, ist Agnostizismus, Immanentismus, Symbolismus und Evolutionismus der Dogmen. Wir haben nun aber überreichlich gezeigt, daß Loisy, und nicht nur Loisy, in all diese Irrtümer verstrickt war. Übrigens enthüllt er gerade in den *Simplex réflexions* seine Modernistenseele so deutlich wie kaum zuvor.

Er leugnet den katholischen Inspirationsbegriff, indem er sagt: „Gott ist Verfasser der Bibel wie er Baumeister von St. Peter zu Rom und von Notre Dame zu Paris ist.“²²⁾ Die Wortoffenbarung Gottes an die Menschen verwirft er als kindische Auffassung der religiösen Geschichte; diesen übernatürlichen Mechanismus habe der Modernismus abgetan²³⁾. Wunder sind nie geschehen; die Auferstehung Jesu ist in keiner Weise bewiesen; die Sakramente der Kirche hat Jesus weder vorausgesehen, noch beabsichtigt²⁴⁾. Den Dogmen nimmt er jede historische Wahrheit; historisch genommen, in der Ordnung der Tatsachen seien sie alle falsch. Wahr seien sie nur, insofern sie, gleich einer Legende oder einem Mythos, irgendeinen religiösen oder moralischen Sinn besäßen²⁵⁾.

Wozu mehr? Loisy selbst gesteht mit aller Offenheit: „Man will hier nicht die Orthodorie der verurteilten Sätze verteidigen, nicht einmal die der Texte, aus denen sie fließen, nicht einmal die des Autors, der die Texte geschrieben, aus denen die Sätze gezogen sind. In der gegenwärtigen Lage der Kirche ist die Orthodorie das, was der Papst entschieden hat.“²⁶⁾

Und mit Bezug auf „Pascendi“ schreibt er: „Man darf nicht vergessen, daß Pius X. nur die logischen Konsequenzen aus der offiziellen Lehre der Kirche gezogen hat, und daß, wer seine Grundsätze als wahr annimmt, an der Opportunität des päpstlichen Erlasses nicht die leiseste Kritik üben darf. Denn der Modernismus ... stellt eben diese Grundsätze in Frage, nämlich die mythologische Idee der äußern Offenbarung, den absoluten Wert der überlieferten Dogmen und die absolute Autorität der Kirche, dermaßen, daß die Enzyklika Pius' X. durch die Umstände geboten war, und Leo XIII., wenigstens was das

²²⁾ A. a. O. S. 45.

²³⁾ A. a. O. S. 159.

²⁴⁾ A. a. O. S. 160, 166, 86, 92.

²⁵⁾ A. a. O. S. 63 ff.

²⁶⁾ A. a. O. S. 12. (Vorrede).

Wesentliche und die Lehre betrifft, sie nicht viel anders abgefaßt hätte.

„Der Papst hatte Recht als er sagte, er könne, ohne die überlieferte Lehre zu verraten, nicht länger schweigen. Wie die Dinge nun einmal sich gestaltet haben, wäre sein Schweigen ein enormes Zugeständnis gewesen, nämlich die schweigende Anerkennung des Leitsatzes des Modernismus: die Möglichkeit, die Notwendigkeit, die Erlaubtheit einer Entwicklung in der Auffassung der kirchlichen Dogmen, einbegriffen die päpstliche Unfehlbarkeit und Autorität, sowie die Bedingungen der Ausübung dieser Autorität.“²⁷⁾

11. Mit seinen Évangiles synoptiques und seinen Simples réflexions war Loisy zweifellos der Exkommunikation verfallen, die das Motu proprio vom 18. November 1907 angedroht. Nicht genug damit, belegte ihn das heilige Offizium am 7. März 1908 namentlich und persönlich mit der Exkommunikation.

Früher soll Loisy gesagt haben: „Am Tage da ich exkommuniziert werde, kaufe ich mir eine neue Soutane.“²⁸⁾ Nun änderte er seine Ansicht und legte die Soutane ab. „Der Bann, der mich getroffen, nimmt mir das Recht, das Priesterkleid zu tragen, und ich trage es nicht mehr. Kann ich den kirchlichen Behörden keine andere Satisfaktion leisten als diese, so will ich nicht den Schein auf mich laden, sie reizen zu wollen, indem ich ihnen auch diese Genugtuung verweigere.“²⁹⁾

Eine Unterwerfung erklärte Loisy als unmöglich und ausgeschlossen. Schon früher hatte er ja an Abbé Bricout geschrieben: „Haben Sie auch recht bedacht, was ein Widerruf meiner ‚Irrtümer‘ sein könnte? ... Meine ‚Irrtümer‘, das ist meine ganze Lebensarbeit, das ist meine ganze Denkrichtung, das bin ich selbst. Der Widerruf, von dem Sie sprechen, wäre eine Art Selbstmord und unmöglich.“³⁰⁾ „Ich wäre der letzte der Menschen — je serais le dernier des hommes —, wenn ich heute der offiziellen Kirche erklärte, daß ich all ihre Definitionen, all ihre

²⁷⁾ A. a. O. S. 288.

²⁸⁾ „Le jour, où je serai excommunié, j'achèterai une nouvelle soutane.“ Journal de Genève, 8. März 1908.

²⁹⁾ Brief an Bourrier; Siècle 29. April 1908.

³⁰⁾ Quelques lettres S. 167. Brief vom 20. Juni 1907.

Anatheme und all ihre Urteile, namentlich jene die mich betreffen, aufrichtigen Herzens und mit ganzer Seele annehme, während ich doch in meinem Innern vielleicht keinen einzigen ihrer Lehrpunkte verstehe wie sie und als wahr in dem Sinn anerkenne wie sie lehrt. Ich anerkenne weder die absolute Autorität ihrer Hierarchie, noch die absolute Geltung ihrer Theologie, noch die Beweiskraft ihrer Apologetik. Die gewöhnlichen Ansichten über Offenbarung und heilige Schrift, über Dogma und Kirchengewalt erachte ich als haltlos und falsch. Noch einmal, ich wäre ein Schurke, der elendeste aller Schurken, täte ich den Schritt, zu dem Sie mir raten.“³¹⁾

12. Am 3. März 1909 wurde Coisn durch Dekret von Präsident Fallières zum Professor der Religionsgeschichte am Collège de France ernannt, als Nachfolger seiner zwei Vorgänger, der Protestanten Réville Vater und Sohn. In den vorausgehenden Wahlen war seine Kandidatur heftig bestritten. Die Antrittsvorlesung hielt er am 24. April³²⁾. Ein Professor, an dem noch etwas von seiner eben geworfenen Soutane hing, war auf jenem Lehrstuhl immerhin etwas Seltenes, und so mag man es begreifen, wenn an jenem 24. April in der Rue St-Jacques viele Polizisten, zahlreiche Zeitungsschreiber, ein Haufe freigeistiger Studenten und — 19 Damen (das Journal des Débats hat sie gezählt) auf Einlaß harrten³³⁾.

Die Antrittsvorlesung war eine ausdrückliche Absage an die Kirche, an das Christentum, an jede bestimmte Religion überhaupt und die Verherrlichung des radikalsten religiösen Relativismus³⁴⁾. Das war der gleiche Coisn, der einst beteuerte: „Catholique j'étais, catholique je reste“; der am 28. Februar 1904 Pius X. schrieb: „Je veux vivre et mourir dans la communion de l'Eglise catholique.“³⁵⁾ Hat Coisn seinen Sinn in so kurzer Zeit geändert? Nein. Wir haben genugsam gezeigt, daß er schon zu jener Zeit, wo er den kirchlichen Instanzen von Unterwerfung sprach und beteuerte, als Katholik leben und

³¹⁾ Quelques lettres S. 180. Brief vom 28. Juni 1907 an Abbé Bricout.

³²⁾ La leçon d'ouverture. Paris, Nourry. 1909.

³³⁾ B. Gaudéan, La foi catholique III, 305.

³⁴⁾ Leçon d'ouverture S. 28. ³⁵⁾ Quelques lettres S. 34.

sterben zu wollen, bereits nicht mehr an die Göttlichkeit der Kirche und ihrer Sakramente, nicht mehr an die Gottheit Christi, nicht einmal mehr an Gott glaubte.

Und doch wollte Loisy in der Kirche bleiben, aber, sagt Gaudeau, so wie der Dieb in der Kirche bleibt, der am Abend hinter einem Pfeiler sich verbirgt, um in der Nacht seinen Genossen die Türen zu öffnen und vereint mit ihnen den Tabernakel zu erbrechen und die heilige Hostie zu entweihen... Der Tabernakel, wo man Christus rauben und den Unglauben aufrichten wollte, waren die Seelen und die Gewissen der Priester, denen Loisy so schlimmes Ärgernis gegeben hatte und noch schlimmeres zu geben im Begriffe gewesen war. „Je serais le dernier des hommes“... Warum kam ihm dieses Bedenken nicht damals, als er, der Gesinnung nach ein Heide, dennoch jahrelang die Maske des Katholiken trug?

13. Der geistige Einfluß Loisys reichte weit. Paul Sabatier hat nicht unrecht, wenn er sagt, die kleinen, roten Bücher dieses Modernisten hätten in Paris, mitten im Quartier latin mehr Absatz gefunden als die Romane des Tages. Auf dem Arbeitstisch eines anglikanischen Bischofs habe er die „Synoptiques“ und das „Quatrième Évangile“ getroffen, und der Prälat habe ihm bemerkt: „Sehen Sie, seit Jahren hat mich kein Werk der Wissenschaft so angezogen, wie dieses.“³⁶⁾

Zunächst fand Loisy begeisterte Leser und Anhänger unter dem jungen Klerus in Frankreich; dann unter den Seminaristen Italiens; auch nach England und Deutschland zogen die Wellenringe seiner Ideen. Seine Briefe, sowie die Übersetzungen seiner Werke sind dafür Zeuge.

Der Verfasser der „Lettere di un prete modernista“ behauptet, beim italienischen Klerus³⁷⁾ sei kein Geistesführer so mächtig und volkstümlich gewesen wie Loisy, und er beeilt sich, seinem Adressaten den Mann zu schildern. Mit einem Freunde sei er von Paris nach Dreuz gereist³⁸⁾; dort nahmen sie einen Wagen nach Garnaq. „Zu wem?“ fragte der Kutscher. „Chez l'abbé Loisy.“ „Oh, chez l'abbé!“ Und in drei Viertelstunden

³⁶⁾ Paul Sabatier, *Les modernistes* S. XXII—XXIV.

³⁷⁾ d. h. bei den Modernisten!

³⁸⁾ November 1906.

waren sie auf dem Schloßgut des H. Thureau-Dangin vor einem bescheidenen Häuschen. Sie klopfen an; es öffnet ein Priester mit wallendem, gesprenkeltem Bart, kahlem Scheitel, blauen Augen von leichten Blutäderchen gestreift, mit offenem, fröhlichem Lächeln. Es war Loisy, mit dem sie nun vier Stunden sich unterhielten.

Loisy sei früh gealtert. „O, mein Freund, hättest du die traurige und feine Ironie gesehen, die in seinen Augen leuchtete, als er von der Autorität Roms sprach! ... Loisy ist der wahre Prophet der künftigen Christenheit.“ Und doch sei dieser berühmte Mann so einfach und bescheiden, der zwischen einem Kapitel und dem andern seines synoptischen Kommentars die Hühner fütterte. „Als wir schieden, sank der Abend auf die Felder von Gernan; während der Wagen uns nach Dreux zurückbrachte, spürten wir den kalten Novemberwind über die in Finsternis gehüllte Ebene fegen. Es war ein Symbol: das Symbol des ertötenden Hauches, der von Rom auf die Anregungen des Zeitgeistes daherweht.“³⁹⁾

14. Paul Sabatier feiert Loisy nicht bloß als den Meister des taktvollen, edlen Stils, als epochemachend in der Geschichte des französischen Geistes, sondern ist auch entzückt über den gelehrten Abbé, der in Gernan und Ceffonds Hühner füttert, gleich einem Bonaventura oder Franz von Assisi. Er preist in ihm sogar einen Mystiker. Das Werk dieses „Français de France“ aus dem Wiegenland der gotischen Baukunst, erinnere an die großen Kathedralen des 13. Jahrhunderts. Es fänden sich in seinen Werken Abschnitte, die man in irgendeiner alten Basilika lesen sollte, zur Stunde, wo die Abend Schatten fallen, die Einzelheiten verschwimmen und mit der Majestät des Ganzen sich verweben, wo man die Gläubigen in ihren verspäteten Betrachtungen und Gebeten mehr ahnt als sieht, wo der Tempel selbst sich zu sammeln, mit der ganzen Natur zusammenzuklingen scheint, um die untergehende Sonne zu grüßen. Ein großer Friede, aus Klarheit und Güte gewoben, scheint von den Gewölbebogen herabzuschweben, überall hinzudringen, und die Erinnerung an

³⁹⁾ Lettere di un prete modernista. Roma 1908, S. 86—90. — Man vergleiche auch Nova et Vetera I, S. 117 über das Lächeln Loisy's („oh, quel sorriso dell' abate Loisy! Io non lo dimenticherò mai piu!“), und I, S. 119 ff.: „L'azione di A. Loisy sul giovane clero.“

die Vergangenheit, die freier und stärker als sonst heranwogt, umhüllt und umfaßt die Seele. Es ist die Stunde der Komplet. Dort im Heiligtum erheben sich Stimmen: Stimmen von Kindern, Stimmen von Greisen; in ihnen und mit ihnen erleben wir dunkel die Schmerzen, die Hoffnungen, den Glauben der Vergangenheit, und diese Vergangenheit leiht uns ihre Stimme, um weiter, höher zu gehen als sie. Nachdem das „In manus“ das kleine Kind, das in jedem von uns träumt, erheitert und eingewiegt, kommt endlich das „Salve Regina“ mit seinem bald glänzenden, bald scharfen Enthusiasmus und geleitet uns bis zur Schwelle der „templa serena“, wo der Gelehrte, der Künstler, der Dichter, der Mystiker, auf verschiedenen Pfaden herangekommen, in einer ebenso angenehmen als unerwarteten Gemeinschaft sich treffen⁴⁰⁾.

15. Allein Paul Sabatier ist in dem geschäftigen Ammendienst, den er den Modernisten überall und unter allen Umständen leisten zu müssen glaubte, für seine Schützlinge blind geworden. Coisins Werke zur Stunde der Komplet in einer gotischen Kathedrale zu lesen, dazu dürfte er allein sich gedrängt fühlen. Coisin, der stolze Spötter mit dem Voltairerkopf, ist kein Mystiker, ist überhaupt kein gläubiger, religiöser Mann. Der Protestant J. E. R. (Réville?) entwarf von Coisin folgende Zeichnung: „Seine *Simplex réflexions* sind ein Meisterwerk von Dialektik⁴¹⁾. Allein umsonst sucht man darin den Schrei des Glaubens. Der berühmte Exeget erscheint uns immer mehr als ein rein kritischer Geist, mißtrauisch gegen jedes philosophische System, den Willen oder das Sehnen als religiöses Organ verachtend. Seine einzigen Werkzeuge sind die des Historikers; die Geschichte ist weder katholisch, noch protestantisch, sie ist einfach Geschichte. Selten war jemand fähiger als Coisin, den Anspruch, der in diesen Worten liegt, zu rechtfertigen. Er verteidigte sich denn auch nicht im Namen seines religiösen Gewissens — das wäre rein protestantisch —, sondern im Namen der kritischen Geschichte und der allgemeinen Vernunftgesetze. Er verwerft alle Arbeiten der protestantischen Theologie, verachtet aber deren Geist; die Frömmigkeit, die Grundtendenz, in der

⁴⁰⁾ Les Modernistes S. XXII, XXXVII ff.

⁴¹⁾ Richtig gesagt: Sie wimmeln von Sophismen.

geistigen Gemeinschaft mit Christus zu bleiben. Aus diesem Grunde wird Loisy für viele nur ein bloßer Zerstörer (un simple destructeur) sein. Zu einem wahren Reformator fehlt ihm der religiöse Eifer.“⁴²⁾

16. Loisy ein destructeur, ein Abschreiber der Protestanten! Den Zerstörer Loisy sahen wir am Werk; den Abschreiber Loisy erkennt jeder, dem die protestantische Philosophie und Theologie des letzten Jahrhunderts nicht fremd geblieben. Seine Exegese holte er bei den Deutschen, namentlich bei Jülicher und Weiß; ihnen entlehnte er die Idee von der eschatologischen Auffassung des Reiches Christi und schwang diese Waffe gegen das „Wesen des Christentums“ von Harnack; seine Philosophie stammt aus Kant und Hegel und deren Epigonen. Vermag man denn auch nur eine einzige neue Leitidee zu nennen, womit Loisy das Feld des Wissens bereichert hätte?

Aber Loisy, der Stilist! Wußte er wenigstens seine wissenschaftlichen Anleihen in glänzender Synthese zusammenzufügen wie Renan? Delmont schreibt: „Seine Sprache ist dunkel, wie ein deutscher Nebel, der über den Schwarzwald dahergezogen, und seine Sätze sind schwerfällig, verwickelt, oft zwei Seiten lang, ermangeln mit den: ‚Il se peut ... Il se pourrait ... Il semble ... Il a du ... Il dut y avoir ... Peut-être ... Sans doute ...‘ ebenso sehr der Feinheit, Bildlichkeit und Lebendigkeit, als der Glätte, Klarheit und Schärfe.“⁴³⁾ Ein Schriftsteller wie Renan war Loisy nicht auf 100 Meilen!

17. Loisy hatte beteuert, Katholik sein und bleiben zu wollen und gehofft, den Frieden in der Kirche zu finden⁴⁴⁾. Nun ist er apostasiert und sucht seinen Frieden im Lager der Kirchenfeinde. Wird er ihn finden? Wird der Zuruf des Juden Salomon Reinach ihm Trost bieten: „Nolite timere, pusillus grex, vous n'aurez pas travaillé en vain“⁴⁵⁾?

⁴²⁾ Journal de Genève, 8. März 1908. Erwähnt sei eine Äußerung von Pius X.: „Es heißt, Abbé Loisy sei fromm. Ist er fromm, so muß er demütig sein; ist er demütig, so unterwerfe er sich. Si pius est, debet esse et humilis; si humilis est, submittat se.“ Delmont a. a. O. S. 162.

⁴³⁾ Modernisme et Modernistes S. 161.

⁴⁴⁾ Quelques lettres S. 47. P. Sabatier, Les modernistes S. XL.

⁴⁵⁾ Autorité, 20. Februar 1908: „Loisy et Reinach, quel symbole!“

Léon Daudet schrieb: „Wenn der unglückliche Abbé Loisy in die Spirallinie semitischer Glückwünsche, in das rühmende oder ironische Netzwerk des Schwachkopfes Ranc und Harduin-le-Deau hinabgesunken; wenn er sein Mittagessen bei Briand und sein Abendessen bei erotischen Komtessen, die ihr Schäfchen bei Briand scherren, eingenommen; wenn er die Freuden des Leitartikels, des Echo, des „Mitgeteilt“ der zweiten Seite genossen; wenn er von der Spitze in die Reklame und von der Reklame ins Schweigen abgestürzt; wenn um seine mittelmäßigen kleinen Bücher die gemeinen Lobsprüche verstummt; wenn der Staub seines Hochmutes sich gesenkt: dann wird er das Eitle seines Versuches von Angesicht zu Angesicht sehen; dann wird er den Stachel Salomons und seiner Helfer verfluchen. Ob ein Sittenfehler oder eine Geistesünde — das Mißgeschick dabei ist immer gleich.“⁴⁶⁾

Am 28. Dezember 1906 hatte Loisy einem säkularisierten Priester geschrieben: „Glücklich diejenigen, die nach einem langen Lebensweg und nachdem sie für das, was sie für wahr hielten, gearbeitet, nicht nötig haben, sich zu prüfen, um zu wissen, ob sie nicht etwa einen falschen Weg eingeschlagen, und sich zu gestehen, daß eine andere Richtung ihres Lebensweges größere Sicherheit, weniger Qual und mehr Erfolg geboten hätte!“⁴⁷⁾

2. Kapitel.

George Tyrrell.

1. Georg Tyrrell war in Dublin geboren als Glied der Low-Church, die, im Gegensatz zur katholisierenden High-Church, stark kalvinischen Geist atmet. Mit vierzehn Jahren wandte er sich zur Hochkirche; 16-jährig lernte er den Ritualisten Father Dolling kennen, der ihm seine romfeindlichen Vorurteile zerstreute; mit 18 Jahren (18. Mai 1879) meldete er sich zur Konversion bei den Jesuiten in der Farn Street zu London; am 7. September 1880 trat er in deren Noviziat zu London. Etliche Stunden vor diesem Schritt feierte Tyrrell mit seinem

⁴⁶⁾ Libre Parole, 22. Februar 1908.

⁴⁷⁾ Quelques lettres S. 66.

Freunde Dolling in einem Kaffeekonzert (at a sing-song in a public-house) Abschied. Dolling folgte ihm weder zu den Jesuiten, noch zur Kirche, sondern prophezeite ihm zum Abschied: „In sechs Monaten wirst du wieder ausgetreten sein.“ Dolling irrte; erst nach 26 Jahren erfolgte Tyrrells — Ausschluß aus der Gesellschaft!

2. Nachdem Tyrrell am 8. September 1882 die einfachen Gelübde abgelegt, studierte er drei Jahre Philosophie im Jesuitenkolleg zu Stonnhurst. Eben war (4. August 1879) die Enzyklika „Aeterni Patris“ erschienen, worin Leo XIII. zur Pflege der Scholastik aufforderte; Tyrrell wurde ein enthusiastischer Scholastiker und Thomist. 1885—1888 finden wir ihn auf Malta als Präfekt und Lehrer des Englischen in einem Kolleg der Gesellschaft; dann vier Jahre im theologischen Studium zu St. Beuno. Nach dem dritten Probejahr kommt Tyrrell 1893 in die Seelsorge nach Preston (Lancashire), dann nach Oxford und endlich nach S. Helens bei Liverpool, gab bedeutende Proben von Tugend und Wissen und wurde so 1894 Professor der Moral im Kolleg zu Stonnhurst. Da er aber manchen zu thomistisch war, mußte er den Lehrstuhl mit einem Posten in Farn Street vertauschen.

Hier entwickelt sich Tyrrell zum Prediger, Konferenzier und Seelenführer von Ruf und wird mit seinem Buche „Nova et Vetera“ bei den englischen Katholiken mit einem Schlag zum berühmten Mann. 1898 erschienen seine „Hard Sayings“, 1899 „On external Religion“, 1900 „The Faith of the Millions“. „Oil and Wine“ sollte bald darauf erscheinen, hatte bereits die Zensur des Ordens passiert, als Kardinal Vaughan die Druckerlaubnis verweigerte. — Seit 1885 war Tyrrell auch fleißiger Mitarbeiter der Jesuiten-Zeitschrift „Month“.

3. Kardinal Vaughan wies früher die Glaubenszweifler nicht selten und mit Vorliebe an Father Tyrrell; wie war es denn gekommen, daß er ihn nun entschieden ablehnte? Tyrrell, der enthusiastische Thomist, war ein anderer geworden. In einem Artikel, worin er uns schildert, wie ein Katholik Modernist wird, dürfen wir wohl das Bild seines eigenen modernistischen Werdegangs erblicken:

„Der Modernist beginnt gewöhnlich mit dem Verlangen, jenen alten Lehrpunkt zu beweisen, daß der katholische Glaube

mit den sichern Ergebnissen der Wissenschaft und Geschichte vollkommen übereinstimmt. Er ist der mutige Verteidiger des Glaubens gegen jene, die nicht glauben oder nicht recht glauben. Indem er diesen Glauben von dessen scholastischer Ausprägung nicht unterscheidet, sieht er sich nach und nach aus allen Stellungen verdrängt, in denen er der Reihe nach sich halten zu können gewöhnt hatte. Seine Geschichte ist in der Regel die einer heroischen Aufrichtigkeit, eines unerschütterlichen und arglosen Vertrauens, dem Kämpfe, Enttäuschungen, zeitweilige Finsternisse und Hoffnungslosigkeit beschieden sind... Weil er sein Haupt über die Mauern des Seminars erhoben, sieht er, was jene, die unten geblieben, weder sehen, noch ahnen --, er sieht das Nahen einer Sündflut und die gebieterische Not, an einer Rettungsarche zu bauen. Für diejenigen, welche unten sind, ist er nur ein Störenfried, ein Strudelkopf, ein Freigeist, ein Neuerer. Ihr einziges Schutzmittel besteht darin, die Mauern noch zu erhöhen, damit ja keiner mehr darüber hinausschauen und ihre Ruhe trüben könne.“¹⁾

4. Tyrrell hatte über die Mauer geblickt. Im Jahre 1885 las er Newmans „Grammar of Assent“ und lernte im Glaubensakt das Gefühls- und Willenselement mehr betonen. 1886 studierte er Tyllors Anschauungen über den Animismus, dessen Beweisführung er erst zwölf Jahre später zu widerlegen vermochte²⁾. Dazu kam die Vertiefung in Newmans Theorie der Dogmenentwicklung, die Bekanntschaft mit der französischen Neupapologetik, die persönliche Bekanntschaft mit Baron von Hügel³⁾, der in der Folge sein Führer im Studium des Deutschen, des biblischen Kritizismus, der Religionspsychologie und der vergleichenden Religionsgeschichte wurde⁴⁾. Tyrrell selbst hatte in seinem Charakter einen mystischen Zug, so daß es begreiflich

¹⁾ The prospects of modernism. Hibbert Journal, Januar 1908, S. 249–250. Raoul Gout, L'affaire Tyrrell. Paris 1910, S. 26.

²⁾ The faith of the Millions II, 158.

³⁾ Ihre Korrespondenz begann am 20. Sept. 1897 mit einem Gratiulationsbrief v. Hügels wegen „Nova et Vetera“. Hibbert Journal. Januar 1910, S. 236. Father Tyrrell.

⁴⁾ Hibbert Journal a. a. O. S. 234. Paul Sabatier nennt Herrn von Hügel den „évêque laïque“ der Modernisten, zu dem die Modernisten Europas u. Amerikas mit Verehrung aufblicken. Les modernistes S. L.—LI.

wird, wenn unter diesen Einflüssen sein Eifer für Thomas nachließ, der Agnostizismus ihn zu umschatten begann und ein neuer Weg der Apologetik ihm unerläßlich schien.

„Mehr als dreihundert Jahre des Kampfes zwischen Katholiken und Protestanten haben die Unfruchtbarkeit der Polemik bewiesen. Gestehen wir es: die Haltung der Kirche seit der Reformation war die des Igels, der sich zusammenduckt und nach allen Seiten nur spitzige Stacheln darbietet. Lange Jahre träger Abschließung waren der Kirche verhängnisvoll. Nun muß sie lernen zum Herzen des Volkes zu reden... Vor allem muß man die katholische Religion in ihrer geistigen und moralischen Schönheit erstrahlen lassen, nicht als eine Religion, sondern als die Religion — als die Vollendung der menschlichen Natur, als die Sehnsucht der Völker, als die Antwort Gottes auf das Rätsel unserer Bestimmung und das soziale Problem... Zu diesem Zwecke brauchen wir Männer, die den Geist ihres Landes und ihrer Zeit lieben, die imstande sind zwei Sprachen zu sprechen, imstande sind, das Jahrhundert der Kirche und die Kirche dem Jahrhundert zu verdolmetschen.“⁵⁾

5. Da hören wir bereits die Sprache jener Männer, die den neuen geistigen Kreuzzug predigten: der Blondel, Laberthonnière, Loisy, Klein, Ireland, Schell usw. Wir hören auch die laute Forderung, daß bei der Vorbereitung zum Glaubensakt der Vernunft nur eine sekundäre und bedingungsweise Rolle zugewiesen werde; die erste und ursächliche Rolle — der *pius credulitatis affectus* — liege beim Willen⁶⁾. Gott wolle seine Auserwählten nicht durch die Logik selig machen, und Christus selbst habe die jüdischen Theologen und Kasuisten ob ihres Lehrformalismus hart angelassen⁷⁾. Ein Dogma, das nicht als Antwort auf die moralischen und geistigen Bedürfnisse der Seele und des Lebens empfunden werde, sei nur eine äußerlich auferlegte Last, Same auf harten Boden gestreut, ohne Wurzel und lebendige Verbindung mit dem wirklichen Leben von Geist und Herz⁸⁾. „Tatsächlich gelangen wir in diesem Leben zu Gott

⁵⁾ The faith of the Millions I, S. 5—9. Die Überschrift des Artikels lautet: „A more excellent way“, und ist vom Februar 1896.

⁶⁾ A. a. O. S. VII.

⁷⁾ A. a. O. S. XV.

⁸⁾ A. a. O. S. IX.

und seiner Wahrheit durch Handeln, nicht durch Denken oder Schlüsse.“⁹⁾

6. Tyrrell steht damit im Lager der Immanenzapologetik, was ihn nicht hindert, die feierlichen Ordensgelübde abzulegen (2. Februar 1898).

Im November 1899 publizierte Tyrrell den Artikel: „Die Beziehung der Theologie zur Frömmigkeit“, worin er der Frömmigkeit, dem Leben die leitende, der Theologie die dienende Rolle zuteilte, die *lex orandi* über die *lex credendi* stellte und eine Erkennbarkeit Gottes durch die Vernunft sozusagen verneinte¹⁰⁾. Der Artikel fand in Frankreich bei der Quinzaine, den *Annales de philosophie chrétienne*, der *Revue du clergé français* uneingeschränkte Zustimmung; nur das *Bulletin de littérature ecclésiastique* von Toulouse erhob Bedenken.

Daß Tyrrell nun schon am 16. Dezember 1899 ins *Weekly Register* einen Artikel schrieb: „Eine verkehrte Andacht“, worin er das Dogma von der Hölle mit Schellschen Akzenten bemängelte, wurde ihm verhängnisvoll: Er mußte *Farm Street* in London verlassen und die Jesuitenniederlassung in Richmond (Northshire) beziehen. Jetzt sollte „Öl und Wein“ in Druck gehen, obgleich darin der Agnostizismus aufs neue verkündet und die hörende Kirche (*ecclesia discens*) über die lehrende Kirche (*ecclesia docens*) gestellt wurde; jene sei die Trägerin des kirchlichen Fortschritts.

Kardinal Vaughan hatte Tyrrells Geist durchschaut und verweigerte die Druckerlaubnis. Um der ganzen bedrohlichen theologischen Zeitrichtung zu begegnen, erließen die englischen Bischöfe 1901 einen Kollektiv-Hirtenbrief.

Tyrrell ließ „Öl und Wein“ doch drucken und privat zirkulieren¹¹⁾, ohne Titel. Immer tiefer glitt er in den Wirbel des Modernismus, trat in Verkehr auch mit Coisy und fühlte sich

⁹⁾ „In point of fact it is by doing, not by thinking or reasoning that we apprehend God and His truth in this life.“ *External religion*, S. 158.

¹⁰⁾ Abgedruckt in „*The faith of the Millions*“ S. 228—253; sodann in *Through Scylla and Charybdis* S. 85—106, unter dem Titel: *Lex orandi, lex credendi*. In diesem Artikel, bemerkt dort Tyrrell, liege das Kompendium seiner ganzen Anschauung.

¹¹⁾ For private circulation only.

dabei um so weniger beunruhigt, als manche englische Katholiken wie Dr. Barry und von Hügel, Dom Butler, P. W. H. Kent, P. Lucas und andere im Pilot, Tablet und Month für Loisy sehr viel Anerkennung und Wohlwollen zeigten¹²⁾. In den Annales de philosophie chrétienne durften die hochradikalen Lettres romaines erscheinen¹³⁾, und L'Évangile et l'Église von Loisy wurde ungehindert ins Englische übertragen.

7. 1903 publizierte G. Tyrrell unter dem Namen Hilaire Bourdon einen Artikel: „Die Kirche und die Zukunft“¹⁴⁾. Die Irrtumslosigkeit der Bibel, die Unveränderlichkeit der Dogmen, die Unfehlbarkeit des Papstes wurde hier ungescheut angegriffen und der sensus catholicus des Erdkreises über den Papst gestellt. Obschon in diesem Grade liberaler Katholik, will Hilaire Bourdon dennoch unentwegt in der Kirche bleiben.

„Im Falle eines Widerstreites mit den Würdeträgern ist die Stellung eines liberalen Katholiken nicht treuloser, als die eines Engländers, der in den Tagen Chamberlains es mit den Buren hielt. Ein burenfreundlicher Engländer kann ein glühender Patriot sein, auch wenn er kein Jingo ist, auch wenn er, anlässlich einer begeisterten Masering-Feier, alle seine Fenster eingeworfen und sich selbst als Verräter mißhandelt sieht. Er bleibt England treu, dieser Engländer, freilich nicht dem offiziellen England von heute; er ist gegen die Regierung, nicht gegen das Land; er ist kein Rebell. Er ist kein Treulofer, da er klug und sorglich eine Änderung der Regierung herbeizuführen sucht, weil er heimlich oder öffentlich den liberalen Geist des Landes aufstacheln, ihn drängt, die ersohnte Änderung zu vollziehen. Er ist kein Treulofer, dieser Engländer, selbst wenn man sagen würde, er gebärde sich als Gegner, selbst wenn der Gegner, ob seiner Rührigkeit betroffen, ihn für einen heimlichen Feind Englands halten würde.“¹⁵⁾

¹²⁾ Gout, L'affaire Tyrrell, S. 81.

¹³⁾ Januar—März 1904. Vom Verfasser weiß man nur, daß er katholischer Engländer war und daß von Hügel ihm Sekretärdienste geleistet. War es Tyrrell? Sicher war es ein ganz schwacher Theologe.

¹⁴⁾ The church and the Future. Edimburg. For private circulation only.

¹⁵⁾ Bei Gout a. a. O. S. 90. Tyrrell hatte harte Worte gegen den „brutalen Dogmatismus“, gegen die „herrschende theologische Clique“,

8. Gout meint, das Geheimnis von Hilaire Bourdon sei lange Zeit gewahrt worden. Aber als 1903 die Broschüre erschien: „Religion als Faktor des Lebens“, von Dr. Ernest Engels¹⁶⁾, da mußte man bald, daß unter dieser Maske sich Tyrrell barg. Hier war es nicht der Bibelfritiker und Theologe, der den Alarmruf erhob, sondern der Philosoph und Theologe. Die Broschüre hätte nur unter Vertrauten zirkulieren sollen, kam aber auch in die Hände von Eugène Franon vom Institut catholique in Toulouse. Er gab ein vernichtendes Urteil über „dieses unglaubliche Kompendium agnostischer und symbolischer Theologie“, über den völlig neuen Begriff von Religion, Offenbarung und Inspiration bei Engels. Die Broschüre stand ziemlich auf dem Boden von Loisy; trotzdem konnte sie 1903 als Teil des Buches „Lex orandi“ mit dem Imprimatur erscheinen; Kardinal Vaughan lebte nicht mehr. P. Semeria in Italien begrüßte das Werk als Muster katholischer Apologetik¹⁷⁾.

9. Unterdessen verfolgte Tyrrell die Vorgänge in Frankreich, die Indizierung Loisy's, Laberthonnières, den Streit um den Begriff des Dogmas, um die Anschauung Newmans usw. auf das schärfste; Besuche seiner Freunde, z. B. von Hügels, Abbé Brémonds, weihten den Einsamen von Richmond in alle Vorgänge ein. Da erschien „Problems and Persons“ von Wilfrid Ward¹⁸⁾, dem vielverdienten Direktor der Dublin Review, worin eine Versöhnung von Glaube und Wissen im Geiste Newmans versucht war, als dessen bester Kenner der Verfasser gelten darf. Im Anschluß daran schrieb Tyrrell den Artikel „Semper eadem“ im Month (Januar 1904). Sogar die Redaktoren des Month meinten, der Artikel sei kirchlich gehalten und wolle zeigen, der katholische Glaube sei immer der nämliche; ähnlich dachten andere Jesuiten. Erst bei eindringendem Studium sahen sie, daß er eine ganz antikirchliche Spitze hatte und eine radikale Wandel-

gegen „die blinden Theologen, die statt eine Rettungsarche zu bauen, nur an das Eine denken: a priori zu beweisen, daß eine Sündflut unmöglich sei.“

¹⁶⁾ Religion as a factor of life. Exeter. William Pollard and Cie.

¹⁷⁾ Gout a. a. O. S. 98.

¹⁸⁾ London 1903. Wilfried ist der Sohn des Konvertiten William George Ward.

barkeit der Dogmen vortrug. Tyrrell hatte sie durch verwegene Ironie hinters Licht geführt. Damit war aber auch seine Mitarbeiterchaft am „Month“ zu Ende.

Zwar verfaßte er noch Broschüren, die anonym und geheim zirkulierten; auch schrieb er unter Decknamen in andern Zeitschriften, fühlte aber zugleich sein inneres Verhältnis zur Gesellschaft Jesu sich lockern und schwinden. Die mit ihr eingegangene Verbindung schien ihm im Gewissen null und nichtig; denn er habe sich an ihr gründlich getäuscht, ähnlich einem Manne, der sich einen Schiffsplatz für eine Fahrt nach Westen bestellt hat und sich nun nach Osten geführt sieht¹⁹). Die Gesellschaft Jesu marschiere nicht mit der Sonne, sondern gegen sie; denn sie bekämpfe Loisy und den Amerikanismus. Am hl. Ignatius habe ihn immer die Verwandtschaft mit Pater Hecker angezogen: beide besäßen einen gewissen Liberalismus, eine Entwicklung vom Formalismus zur Wirklichkeit, Achtung vor der Persönlichkeit, Glauben an die „innere“ Leitung des Individuums, das Bestreben, die Seele in unmittelbare Berührung mit Gott zu bringen, ein klares Verständnis, daß Elastizität die Bedingung des Lebens sei.

10. Am 7. November 1905 erschien Fogazzaros „Il Santo“. Die Reden Benedettos, die Ideen Giovanni Selvas machten aufsehen. In wessen Schule hatte Fogazzaro diesen Modernistengeist eingesogen? Der „Corriere della sera“ gab in einem Artikel seines Römer Korrespondenten, Carrà, darüber Aufschluß²⁰): Unter eingeweihten Freunden zirkuliere eine Broschüre unter dem Titel: „Vertraulicher Brief an einen Freund, Professor der Anthropologie“; er sei verfaßt von einem englischen Jesuiten, überbiete an Kühnheit alles, was die Reformer bisher geschrieben und lese sich wie ein Abschnitt aus Fogazzaros „Santo“.

Die Broschüre war wirklich aus dem Englischen übersetzt und zwar durch den Turiner Universitätsprofessor Piero Giacosa,

¹⁹) Gout a. a. O. S. 117, 275: „Je croyais énergiquement que la Compagnie marchait avec le soleil et non contre lui“. Lettre du P. Tyrrell au général des Jésuites. 11. Juni 1904. Der Brief umfaßt 51 Seiten und wurde von Tyrrell an Gout zum Abdruck überlassen. Gout a. a. O. S. 269—351.

²⁰) 1. Jan. 1906.

unter Fogazzaros Aufsicht, der beim englischen Verfasser die Erlaubnis zur Übersetzung eingeholt hatte. Wer war dieser englische Jesuit? Bereits am 7. Januar 1906 erhielt G. Tyrrell vom Jesuitengeneral die Anfrage, ob er der Verfasser jenes Briefes sei. Tyrrell bejahte, suchte aber den Fall im mildesten Lichte darzustellen und zu beschönigen. Am 7. Februar war er aus der Gesellschaft Jesu ausgeschlossen. Einen Abschiedsbrief an den General (19. Februar) schloß Tyrrell mit den Worten: „Ich danke Ihnen für Ihre Gebete und die heiligen Opfer, die Sie für mich darbringen. Was meine Opfer betrifft, so werden sie in Zukunft anderer Art sein und so wie sie sein werden, wenn auch weniger kostbar, doch mühevoller, werde ich dieselben aufopfern für Sie.“²¹⁾

11. Tyrrell suchte in der Diözese Westminster und Dublin um Aufnahme nach, wurde aber abgewiesen und fand sich nun, ohne Bischof und ohne Zelebret, der heiligen Messe beraubt. Er unternahm eine Reise nach Paris, nach Freiburg im Breisgau, von wo er seine „Lex credendi“ (7. März) datierte, die von den Redaktoren des „Month“ merkwürdigerweise günstig aufgenommen, von den Jesuiten der „Études“ aber als modernistisch rund abgelehnt wurde²²⁾. Im Herbst 1906 publizierte er den „Vertraulichen Brief“, und 1907, wo wir ihn im Prämonstratenser Kloster und dann bei Miß Maude Petre in Storrington (Sussex) finden, das einst unterdrückte „Öl und Wein“, dann „Durch Schylla und Charybdis oder: die alte und die neue Theologie“, sowie mehrere Artikel, von denen besonders „Per la sincerità“²³⁾ Aufsehen machte und von der „Civiltà“ als „vollendeter Abfall vom Katholizismus, ja von jeder Form des positiven Christentums bezeichnet wurde“²⁴⁾.

12. Nun folgten die Schläge Roms gegen die Modernisten. Zuerst der Neue Syllabus²⁵⁾; in dessen 6., 25. und 26. These Tyrrell sich direkt berücksichtigt sehen mochte; dann erschien

²¹⁾ Gout a. a. O. S. 143.

²²⁾ Märzheft 1906.

²³⁾ Rinnovamento Sept. 1907.

²⁴⁾ Civiltà 1907, II. Oktoberheft, S. 156.

²⁵⁾ Dekret des hl. Offiziums „Lamentabili“ 3. Juli 1907.

„Pascendi“²⁶⁾, worin er das Konterfei seiner Immanenztheologie und Mystik noch deutlicher erblicken konnte²⁷⁾.

Tyrrrell dachte mit Pascal: „Das Schweigen ist die schwerste Verfolgung. Die Heiligen haben nie geschwiegen.“ Den ersten und heftigsten Protest gegen die Enzyklika erhob er im „Giornale d'Italia“²⁸⁾; minder heftig²⁹⁾, aber durchgreifender waren seine zwei Briefe in den Times³⁰⁾. Wie ein Heiliger schrieb er nicht!

13. Darin reibt er sich zuerst an dem Namen Modernismus; klarer und besser hätte man gesagt: Liberalismus; modern sei ja jede jetzt alte und anerkannte Sache einst gewesen. Immerhin sei der Name Modernist nicht so unpassend; denn der Modernismus bedeute Glauben an die Zeit, an den Fortschritt und die schöpferische, lebenerzeugende Entwicklung; während die Kirche von einer solchen Deutung des Katholizismus nichts wissen und den Bund mit der Scholastik nicht lösen wolle. Die Enzyklika beweiße nicht, daß der Modernist kein Katholik, sondern nur, daß er kein Scholastiker sei, und das habe er ja wohl gewußt.

Der größte Teil des umfangreichen Dokumentes sei eine polemische Darlegung des Modernismus und stamme aus der Feder eines scharfsinnigen Theologen, der in der modernistischen Literatur sich vorzüglich auskenne. „Für einen gebildeten Geist sei die Art, wie er den Modernismus zeichne, so anziehend und was er dagegen vorbringe so abstoßend, daß die Lesung der Enzyklika für die Kinder dieser Welt sogar gefährlich sein möchte.“³¹⁾

Ob der Papst fähig gewesen, diese Enzyklika zu verfassen oder zu fassen, sei schwer zu sagen. Sicher aber sei, daß er

²⁶⁾ 7. September 1907.

²⁷⁾ Msgr. Pierre Batiffol mußte zu berichten, daß man September-Oktober 1906 von Rom aus ein Exemplar von „The church and the future by Hilaire Bourdon“ (G. Tyrrrell) suchte. Die Broschüre war sehr selten und konnte erst im British Museum aufgetrieben werden. *Revue de théologie*, 1. Sept. 1909. Gout a. a. O. S. 196.

²⁸⁾ 26. Sept. 1907.

²⁹⁾ v. Hügel im *Hibbert Journal*, Januar 1910, S. 245.

³⁰⁾ 30. Sept. und 1. Oktober 1907. Sie erschienen nachher im *Rinnovamento* und sind, von ihm gebilligt, für dessen Richtung ebenfalls bezeichnend. II, S. 367—385.

³¹⁾ *Rinnovamento* II, S. 368.

damit jene zum Schweigen bringen wollte, die jüngst behaupteten, der Heilige Vater verurteile was er nicht verstehe. Immerhin dürfe man noch fragen, ob das Verständnis, etwa wie die persönliche Korrespondenz, einem andern sich übertragen lasse.

Der Papst werfe den Modernisten vor, daß sie einen Gesamtblick über ihr System und dessen Folgen der Öffentlichkeit ge-
flissentlich vorenthalten und eine Art Geheimdisziplin üben; daher müsse man ihre Lehren auf deren wurzelhafte Hauptgrundsätze zurückführen und in ihrem Zusammenhang darstellen. Natürlich, der Papst fasse den Modernismus, wie die Scholastik, als Ideenkoffer (*idea-valigia*), nicht wie einen lebendigen Keim, der sich entwickle.

Man bezichtige sie des Atheismus, ohne mildernd beizufügen: des wissenschaftlichen Atheismus. Die „Synthese aller Häresie“ wolle man einfach aus dem Agnostizismus herleiten; die ganze Richtung einer Zeit in ein so einfaches Schema zu pressen, sei denn aber doch verblüffend. „Der ‚wissenschaftliche‘ Beweis des Wunders des Übernatürlichen ist für die modernen Geister ebenso unmöglich als das Sehen des Unsichtbaren.“³²⁾

„Gewiß, Pius X. ist ein Reformator; aber seine Reform ist ein Rückschritt, nicht ein Fortschritt. Noch einmal sehen wir zwischen der scholastischen und modernen Philosophie, zwischen der statischen und dynamischen Form des Gedankens einen Kampf sich entspinnen... Die ganze große Frage [des Modernismus] wird in der Enzyklika mit einem genialen Kraftstück in der Wage einer Erkenntnistheorie und einer Psychologie gewogen, die dem modernen Gedanken nicht minder seltsam vorkommen als die Astrologie, und die übrigens außerhalb der Seminarmauern praktisch unbekannt sind, ausgenommen bei den Vertretern der Geschichte der Philosophie. Rühret an die scholastische Theorie der Wissenschaft, und der ganze beweisende Teil der Enzyklika stürzt in sich zusammen.“³³⁾

Er, Tyrrell, kenne die scholastische Theologie nach jeder Richtung, habe darin doktriert, und sei in seinem thomistischen Eifer verfolgt, freilich auch durch Kardinal Mazzella, P. Billot (jetzt Kardinal) und andere neuscholastische Kornphäen geschützt

³²⁾ Rinnovamento II, S. 371. ³³⁾ Rinnovamento II, S. 376 ff.

worden. Er dürfe sich daher ein Urteil über die Enzyklika erlauben und könne versichern: eine *instauratio* auf der Basis der Scholastik sei weder zu wünschen noch zu fürchten. Der Papst selbst zeige wenig Vertrauen zur scholastischen Beweisführung, deshalb greife er zu den Waffen der äußern Strenge und Unterdrückung. Sollten diese Maßnahmen Erfolg haben, so werde der Modernismus ins Dunkel der Katakomben flüchten; dann aber werde er mit gesteigerter Wucht hervorbrechen und die Sanddämme wegschülen. Zwei Jahrhunderte waren nötig, um den Jansenismus zu vernichten, und doch hatte dieser weniger tiefe Wurzeln als der Modernismus und ging nicht mit, sondern gegen den Fortschritt der Zivilisation.

Die Kirche kämpfe mit den Waffen der Welt und eines trockenen Intellektualismus; das werde viele abstoßen, die zur Kirche als Mutter der Heiligen und Mystiker sich hingezogen fühlen. Freude über die Enzyklika werde sehr bezeichnenderweise im Lager der Skeptiker herrschen. „Die Skeptiker und Scholastiker, Söhne der nämlichen Mutter — des Grundsatzes: ‚alles oder nichts‘ — haben sich immer die Hände gereicht und ihre Feindschaft vergessen, um sich über den geschwächten Verteidiger einer *Via media* lustig zu machen: sie hassen sich beide, aber diesen hassen sie noch mehr. Sie mögen sich ihres Bundes freuen. Der verbissenste Skeptiker freut sich immer, wenn ihm ein neuer Beweis für die innerste Absurdität des Katholizismus geliefert wird; er ist immer erbittert auf jene, die bestrebt sind, den Katholizismus von seiner mittelalterlichen Deutung zu trennen und zu zeigen, daß er allen Zeiten sich anpaßt.“³⁴⁾

„Gewiß kann der Papst nicht opportunistischer Schläuheit bezichtigt werden; denn es gab nie einen Menschen, der seine Grundsätze mit mehr Offenheit und Rücksichtslosigkeit verteidigte; auch kann man die Wucht seines Losschnellens nur bewundern.“³⁵⁾ Für den Modernisten sei jetzt Klarheit geschaffen; er bemühe sich nicht weiter, neuen Wein in alte Schläuche zu gießen, die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts in die Begriffe des dreizehnten zu pressen, eine tote und begrabene Zeit zu verstehen. Die Position des Modernisten sei durch diese Enzyklika nicht erschüttert,

³⁴⁾ Rinnovamento II, S. 381 ff.

³⁵⁾ Rinnovamento II, S. 382.

denn diese sei nicht die Sprache des lebendigen Herzens der Kirche. Warum habe man übrigens dieses „Kompendium aller Häresien“ nicht ex cathedra verurteilt? Aus Angst, zu irren. Die neuerdings beliebte Theorie der Quasi-Unfehlbarkeit, das journalistische: *Roma locuta est* mache auf den Modernisten wenig Eindruck, und durch kanonische Strafen, durch den Zorn eines Bischofs lasse er sich weder seinen Glauben, noch seine Zugehörigkeit zur Kirche nehmen.

„Selten in der Geschichte hatte der Katholizismus die Augen so vieler auf sich gerichtet, die erwarteten, die hofften, er biete Brot für Millionen Schmachter, Nahrung für jene, die von einem unbestimmten Hunger nach Gott gequält sind, den eben die Enzyklika verlächt. Schon hatte der Protestantismus, des rauhen Kampfes gegen die Kirche müde, in seinen hervorragendsten Denkern und Vertretern sich gefragt, ob nicht auch die Kirche ihrer starren Mittelalterlichkeit müde sei, und die modernistische Bewegung hatte schon tausend dunkle Vereinigungsträume in begeisterte Hoffnung umgewandelt: und siehe da, Pius X. tritt hervor mit einem Stein in der einen Hand, mit einem Skorpion in der andern!“³⁶⁾

14. Tyrrell selbst³⁷⁾, mehr noch seine Freunde, beklagten die Impertinenzen, die er in dieser zornigen und spottvollen Kritik gegen den Papst sich erlaubte³⁸⁾. Die Bulle „*Pascendi*“ derart zu zerreißen, gleich der bekannten Geste eines Häretikers. Daß die Katholiken ihn fortan als Apostaten betrachteten, und Rom ihn der heiligen Sakramente beraubte, war die unvermeidliche Folge. Er aber schrieb mit wachsendem Eifer in *Nova et Vetera*, in das *Rinnovamento*, die *Grande Revue*, den *Guardian* usw., seinen Modernismus immer schroffer ausbauend. Gegen Kardinal Mercier schrieb er „*Medievalism*“ (Mai 1908).

15. Daß Tyrrell in dieser furchtbaren Krise seines Geistes auf die Kirche seiner Jugend fragend zurückblickte, mag erklärlich scheinen; er verglich sie gern mit dem Vorläufer Johann Baptist und ging hie und da in die St. Pauls Kathedrale oder

³⁶⁾ *Rinnovamento* II, S. 385: „ed ecco Pio X che si avvanza con una pietra in una mano e uno scorpione nell'altra.“

³⁷⁾ Gout a. a. O. S. 226.

³⁸⁾ Hibbert *Journal*, Jan. 1910, S. 245.

sonstwo, um den Abendgesang zu hören³⁹⁾. Aber, trotz allem, die anglikanische Kirche entsprach ihm nicht mehr. Viel weniger begreift man, daß ein Tyrrell bei Bischof Herzog, bei den Altkatholiken anklopfte. Sehr ernst war es ihm damit freilich nicht. Als Baron von Hügel ihn zur Rede stellte, wie es mit seiner verlauteten Annäherung an die Altkatholiken⁴⁰⁾ sich verhalte und beifügte, er für seine Person sei überzeugt, daß er (Tyrrell) niemals wirklich die Absicht habe, einer andern religiösen Gesellschaft sich anzuschließen, noch zur Gründung einer solchen Hand zu bieten, bekam er zur Antwort: „Kein Rauch ohne Feuer; für das Einvernehmen zwischen Anglikanern und Altkatholiken habe ich große Teilnahme geäußert. Wie können Sie denn bestreiten, daß die Altkatholiken, insofern sie gegen Rom sind⁴¹⁾ (as against Rome), recht haben?“ „Sie irren sich mit der Voraussetzung, Rom würde sich freuen, wenn ich mich den Altkatholiken anschlüsse. Nein, es würde darob erschrecken, und so lasse ich diese Gerüchte unbeachtet.“⁴²⁾ Baron v. Hügel bedauerte diese Hinneigung zu den Altkatholiken tief, mahnte ihn davon ab; Tyrrells unangemessenes Auftreten gegen den Papst glaubt er aus seiner Erbitterung wegen vieler Verdrießlichkeiten verstehen zu sollen⁴³⁾.

³⁹⁾ Charles E. Osborne: A friends impressions. Hibbert Journal, Jan. 1910, S. 262. Ähnlich Brémond in der Grabrede auf Tyrrell.

⁴⁰⁾ Es war die Rede von einer Verbindung mit dem Altkatholiken Dr. Mathew.

⁴¹⁾ Tyrrell unterstreicht.

⁴²⁾ Hibbert Journal 1910, 247 ff.

⁴³⁾ „I deeply regret his advances to the Old Catholics. I am clear too that, irritated by his long sufferings, he was at times unfair to the Pop's action in the past.“ Hibbert Journal, Januar 190, 251; dazu S. 248. Der Brief an Bischof Herzog war datiert vom 4. Nov. 1908. Der Empfänger schreibt: „Ich habe diesen unschätzbaren Brief wiederholt gelesen; es geschah jedesmal mit tiefer Rührung . . . Wenigstens ist das Eine völlig gewiß, daß er die Altkatholiken als seine Gesinnungsgenossen ansah.“ Michaud erklärt noch kategorischer: „Im Grunde war Tyrrell Altkatholik; das genügt uns.“ Revue de théologie internationale 1909, 759, 763, 814. Ebendort ist Tyrrells Brief an Herzog englisch abgedruckt.

Allein selbst der Protestant Gout erklärt, die altkatholische Kirche bedeute einen vollen Widerspruch zu dem Gedanken Tyrrell's; Bitternisse aller Art hätten ihn zu einer Haltung fortgetrieben, mit welcher Tyrrell schließlich doch nicht Ernst gemacht haben würde. Inwiefern Tyrrell den

Tyrrells Sympathien für die katholische Kirche waren viel zu tief, als daß er sich von ihr hätte trennen wollen. In seinem posthumen Werke, das er in seinen letzten Lebenstagen ausgearbeitet, verbannt vom Altar, der Sakramente beraubt und doch voll Sehnsucht nach ihnen, gibt er der Kirche folgendes Zeugnis: „Es kann nicht bestritten werden, daß die Religion der katholischen Kirche und die Religion Jesu nicht nur in der Substanz, sondern zum großen Teil (*largely*) auch in der Form sich decken. Ich gehe noch weiter und sage: der Jesus des ersten Jahrhunderts, weit entfernt unter den heutigen liberalen Protestanten sich heimischer zu fühlen als unter den streng Römisch-Katholischen, würde gerade mit jenen Elementen des Katholizismus sympathisieren, die mit dem modernen Geist — ich sage nicht: mit den Modernisten — am wenigsten kongenial sind — sympathisieren nicht nur mit dem Transzendental-, sondern mit dem Literalwert der katholischen Darstellung des Transzendenten: mit den Sakramenten, den Tempeln, den Priestern und Altären; mit den Wundern, Besessenheiten und Exorzismen; mit den Teufeln und Engeln und all dem Übernatürlichen seiner Zeit und seiner Überlieferung. Für all das hatte er kein Wort, keinen Gedanken des Tadels... Er konnte nicht anders als sein Evangelium in die Formen einer solchen Tradition niederzulegen, und die katholische Kirche hat das irdische Gefäß mit seinem himmlischen Schätze bewahrt; während jene, die das Gefäß zerbrochen und weggeworfen, viel von dem Schätze verloren zu haben scheinen. Sollen wir das Gefäß nicht auch fernerhin bewahren, es allerdings von seinem Inhalt sorgfältig unterscheidend?“⁴⁴⁾

16. Am 6. Juli 1909, abends, im Hause der Miß Petre zu Storrington, verläßt Tyrrell plötzlich den Abendtisch. Unwohl-

Alt Katholiken Erfolg wünschte hörten wir ihn eben sagen: „Als Sturm-
boß gegen Rom.“ Das Gleiche sagt er sogar im Briefe an Bischof Herzog:
„Das Dasein der altkatholischen Kirche ist nach Gottes Fügung eine ständige
Herausforderung und Bedrohung der römischen Anmaßungen. Das ist der
Grund (for that reason), warum ich bestrebt bin, sie durch jedes Mittel
erstarken zu sehen.“

⁴⁴⁾ Christianity at the Cross-Roads S. 217—218. Und im Vorwort
XXI: „Whatever Jesus was, He was in no sense a Liberal Protestant.
All that makes Catholicism most repugnant to present modes of
thought derives from Him.“

sein hatte ihn ergriffen und die Nacht verlief sehr unruhig. Am 8. Juli erkannten die Ärzte auf ein scharfes Stadium der Brightschen Krankheit. Der linke Arm, die linke Gesichtseite und die Zunge waren von Paralyse ergriffen, so daß Tyrrell nicht mehr deutlich sprechen konnte und auch das Bewußtsein nur von Zeit zu Zeit besaß.

Miß Petre läßt den Baron Friedrich von Hügel kommen, und beide werden schlüssig, den Abbé Dr. Dessoulavz zu rufen. Da Tyrrell ohne Bewußtsein war, erklärt v. Hügel dem Abbé die Geistesverfassung des Kranken: P. Tyrrell wünscht die heiligen Sakramente; er bereut seine Sünden alle; aber er möchte die Sterbesakramente doch nicht empfangen um den Preis eines Widerrufes dessen, was er in aller Aufrichtigkeit gesagt oder geschrieben und was er für den Ausdruck der Wahrheit hielt. Inzwischen kam Tyrrell zum Bewußtsein; Dessoulavz hörte seine Beichte, verstand ihn aber nicht und absolvierte ihn bedingungsweise. Nachher äußerte Tyrrell zu Miß Petre, die sein Stammeln besser verstand, seine Freude über den Besuch seines Freundes Dessoulavz: „Er wird mich doch nicht ohne die heiligen Sakramente sterben lassen.“

Sonntag, den 11. Juli, stand es um Tyrrell sehr schlimm. Man eilt ins Prämonstratenserkloster, ruft den Prior P. Xavier: „Kommen Sie schnell! P. Tyrrell liegt im Sterben!“ Der Prior spendet ihm die letzte Ölung. Endlich erscheint Abbé Brémond aus Frankreich, der dem Sterbenden beisteht bis ans Ende; aber sein Bewußtsein äußern konnte dieser nicht mehr. Am 13. Juli abends verschied der Kranke.

Und nun? Der Bischof von Southwark untersagte das kirchliche Begräbnis. Brémond wollte aber verhüten, daß sein Freund und ehemaliger Ordensbruder⁴⁵⁾ Tyrrell wie ein Freidenker oder Anglikaner begraben würde, erwarb auf dem anglikanischen Friedhof eine Grabstätte und geleitete, ohne Thorrock und Stola, an der Seite des Barons v. Hügel, am 21. Juli die Leiche, begrub sie nach dem Ritus der Kirche und hielt eine feierliche englische Grabrede. Am 22. Juli war Brémond suspendiert.

⁴⁵⁾ Brémond verließ die Gesellschaft Jesu im Jahre 1904.

17. Tyrrell war, sagt Charles E. Osborne, mit jeder Faser seiner Natur ein Irländer, irisch sein Witz, sein Geist, seine feine Phantasie, seine Lebhaftigkeit und die weitherzige Großmut seines Charakters und Gemütes⁴⁶⁾. Versteht man unter Heiligkeit Fehlerlosigkeit, so war Tyrrell kein Heiliger; denn er hatte seine unleugbaren Fehler: ein heftiges Temperament und einen zu bitteren Zug beim Schreiben⁴⁷⁾. In der Diskussion konnte er heftig werden und ertrug keinen Widerspruch⁴⁸⁾. Sein Ordensgenosse Bartoli beschreibt ihn als etwas über mittelgroß von Gestalt, mager, gebeugt, fränklich aussehend, mit unruhigen, blühenden Augen.

„Rom hat Glück!“ klagte der Altkatholik Michaud; „seine innern Feinde verschwinden einer nach dem andern: nach Kraus, nach Schell — jetzt Tyrrell!“⁴⁹⁾ Keiner hat wie Tyrrell so hartnäckig und heftig sich bemüht, den Modernismus zu einem Todessturm gegen die Kirche aufzupeitschen; gescheitert, nach so schönen Anfängen armselig gescheitert ist aber er selber, während die Barke Petri unversehrt ihren Lauf in die Zukunft nimmt.

3. Kapitel.

Die Modernisten in Deutschland.

1. Als die Enzyklika Pascendi erschien, hörte man in Deutschland häufig versichern: Die Modernisten sitzen in Frankreich und Italien; in Deutschland gibt es keine und kann es keine geben. Der Protestant Troeltsch behauptete: „Einen dogmatischen Modernismus gibt es in Deutschland nicht.“¹⁾ Auch Meurer meinte: „In Deutschland haben wir keinen Modernismus im eigentlichen Sinne, gibt es keine Theologen, die, wie das die italienischen Modernisten in ihrem ‚Programm‘ offen erklären, die Dogmen ihres spezifisch kirchlichen Wesens entkleiden wollen.“²⁾

⁴⁶⁾ Hibbert Journal, Januar 1910, S. 253.

⁴⁷⁾ Baron v. Hügel, Hibbert Journal, Jan. 1910, S. 234.

⁴⁸⁾ G. Bartoli in Rivista cristiana, Juli 1909, S. 257. Revue internationale de théologie 1909, 754. Bartoli ist Exjesuit und war mit Tyrrell lange Jahre in persönlichem Verkehr.

⁴⁹⁾ Revue internationale de théologie 1909, 814.

¹⁾ Internationale Wochenschrift 1908, Heft 1, Sp. 23.

²⁾ Internationale Wochenschrift 1908, Heft 1, Sp. 49.

Noch zuversichtlicher war Dr. Kiefl: „Die in romanischen Ländern sich regenden Gedankenkeime, gegen welche die Enzyklika gerichtet ist, sind in Deutschland in dieser Form längst ausgelebt und abgetan. Einen Modernisten im Sinne der Enzyklika kann es an deutschen katholisch-theologischen Fakultäten nicht geben. Es gibt dort keinen.“³⁾

2. An dieser Behauptung dürfte zunächst soviel wahr sein, daß die Grundlehren des Modernismus bei den deutschen Amerikanisten oder Reformern sich nicht ausgesprochen finden, weder bei Kraus, noch bei Klasen, bei Müller so wenig als in den Werken von Schell. Kraus, Klasen und Schell waren beim Erscheinen von Pascendi nicht mehr am Leben, sonst würden sie den deutschen Modernisten wohl eine ebenso deutliche Absage gewidmet haben als Müller es getan.

Die deutschen Modernisten wollen denn auch nicht zugeben, daß die Reformer Modernisten seien. Auf dem Weltkongreß für freies Christentum in Berlin hat Dr. Ph. Funk zwischen den genannten Reformhäuptern und dem deutschen Modernismus eine deutliche Grenze gezogen. Mit dem Ruf: „religiöser Katholizismus“ hätten Kraus, Klasen und Müller die Politik aus der Religion nicht zu entfernen vermocht, und hätten sie es vermocht, so würden sie damit nur soviel erreicht haben, daß sich der Katholizismus ohne Verletzung eines Dogmas und sicherlich auch ohne wesentliche Beeinträchtigung der römischen Zentralgewalt in die Sakristei zurückgezogen hätte⁴⁾. Auch den „Kulturkatholizismus“, den er durch Köln und München-Gladbach vertreten sieht, unterscheidet Ph. Funk vom Modernismus und erklärt, Köln und München streben zwar nach katholischem Fortschritt, wollen aber vom Modernismus nichts wissen⁵⁾. In diesem Sinne deutet Funk selbst seine Berliner Rede, worin er die genannten Richtungen für den Modernismus beanspruchen zu wollen schien.

Auch der Modernist Dr. H. Hefele unterscheidet den Reformkatholizismus ausdrücklich vom Modernismus, indem er gegen

³⁾ Hochland 1907/8. I, S. 458.

⁴⁾ Das Neue Jahrhundert 1910, S. 407.

⁵⁾ A. a. O. 1910, S. 455.

Förster schreibt: „Was Förster als ‚Modernismus‘ bekämpft, ist der Reformkatholizismus der alten Schule. ... Förster übersah aber, daß der ‚Modernismus‘ in seinem Wesen etwas anderes ist, als der bilderstürmende Reformkatholizismus einer gewissen Richtung. Gerade die Führer des Modernismus, Tyrrell und Loisy, denken in Fragen der Reform sehr vorsichtig und konservativ.“⁶⁾

Sogar mit scharfem Tadel gegen die Reformer targen die Modernisten keineswegs. „Der Reformkatholizismus“, ruft Dr. Hefele aus, „hat viele, unendlich viele Fehler und Torheiten begangen.“⁷⁾ Und Dr. Funk, die Reformer den Modernisten gegenüberstellend, sagte in Berlin: „F. X. Kraus hatte sich nur äußerlich, nicht innerlich gebeugt; Schell hatte sich nur formell, nicht inhaltlich unterworfen; Josef Müller balancierte immer zwischen Gehorsam und Auslehnung. Etwas von dem Januskopf, der mit Recht am romanischen Modernismus vor seiner endgültigen Verurteilung kritisiert wurde, haftete auch dem Reformkatholizismus an.“⁸⁾

3. Man wird in zweiter Linie zugeben müssen, daß beim Erscheinen von Pascendi die Modernisten im katholischen Deutschland im Vergleich zu andern Ländern überhaupt nicht zahlreich waren. Das „Neue Jahrhundert“ schreibt:

„Man darf die klärende Wirkung der Enzyklika auf dem Gebiet der innerkirchlichen und -theologischen Arbeit nicht übersehen. Die Enzyklika „Pascendi“ war und ist geeignet, den katholischen Theologen das Gewissen zu erforschen — in puncto Konsequenz und Ehrlichkeit. Außerdem ist die systematische Arbeit der Enzyklika zum Programm der ehrlichen jungkatholischen Bewegung geworden. Wie manche Junge, in Deutschland nicht zum mindesten, sind sich erst nach dem 8. September 1907 ihrer Stellung zur Kirche und ihrer Aufgabe klar bewußt geworden. Die Enzyklika wirkte wie ein Blitzlicht. Bis zu ihr hatte die jungkatholische Nebenrichtung in Philosophie und Kritik eine starke Nonchalance an den Tag gelegt.“⁹⁾

⁶⁾ A. a. O. S. 256. ⁷⁾ A. a. O. S. 257. ⁸⁾ A. a. O. S. 407.

⁹⁾ 1909, S. 265. „Der deutsche Modernismus war noch in der Knospe, als Pius X den Schnee und Hagel seiner Verurteilung über die Franzosen

Schnitzer widmet dem Modernismus in Frankreich, Italien und England eine Überschau, preist Loisy, Murri und Tyrrell als die „glänzendsten Leuchten“ des Modernismus und bricht dann, noch anderthalb Jahre nach Erscheinen von Pascendi, in die Klage aus: „Weit, beschämend weit steht hinter der französisch-italienischen und englischen die modernistische Bewegung in Deutschland zurück, wenn sie auch immerhin die optimistische Erwartung der Kurie enttäuschte, daß sich Deutschland von aller Ansteckung mit der modernistischen ‚Pest‘ rein erhalten habe.“¹⁰⁾

4. Dies alles zugegeben, wird man anderseits doch einräumen müssen, daß beim Erscheinen von „Pascendi“ nicht nur in den romanischen Ländern, sondern auch anderwärts Modernisten vorkommen konnten und wirklich vorkamen. Der einflußreichste Modernist und anerkannte Lehrmeister der italienischen Modernisten — Tyrrell — war ja in England.

Und Modernisten, eigentliche Modernisten, konnten damals auch in Deutschland sein. Denn die modernistischen Grundideen sind im protestantischen Deutschland keineswegs ausgelebt und abgetan. Meurer bezeugt uns ja, „Pascendi“ lese sich wie „eine Verurteilung der ganzen modernen Philosophie und Bibelkritik... In den modernistischen Theologen... werden vor allem die großen deutschen Philosophen und Bibelkritiker getroffen.“¹¹⁾ Und Köhler: „Wir spüren es ja beim Lesen der modernistischen Gedanken nur zu deutlich, wie die im Protestantismus lebendige Wissenschaft hier abgefärbt hat.“¹²⁾ Im gleichen Sinne versichert Heiner: „Die spekulative Grundlage des modernistischen Systems ist in der Tat nichts anderes, als der moderne protestantisch-theologische Rationalismus, übertragen in die katho-

und Italiener regnen ließ. Das heißt: die deutschen Theologen waren noch nicht zur Erkenntnis von der Aussichtslosigkeit ihrer Versöhnungsbestrebungen zwischen Kultur und Kirche gelangt, als jene Wetterstrahle gegen ihre romanischen Bundesgenossen fielen. . . Der deutsche Modernismus ist noch in der Knospe. Aber die Knospen schwellen und da und dort schauen die Blätter schon hervor.“ So versichert der Redaktor von „Das Neue Jahrhundert“ 1910, S. 375.

¹⁰⁾ Das Neue Jahrhundert 1909 (21. März), S. 136.

¹¹⁾ Internationale Wochenschrift 1908, Heft 2, Sp. 49.

¹²⁾ Christliche Welt 1907, Sp. 997.

lische Theologie, und die Enzyklika trifft diesen theologischen Radikalismus in ihrer ganzen Schärfe.“¹³⁾

5. Und tatsächlich gab es damals schon in Deutschland eigentliche Modernisten. Nicht zwar an den katholisch-theologischen Fakultäten; keiner ihrer Theologen kann namhaft gemacht werden, der in seinen Werken die Grundlehren der Modernisten vertreten hätte. Auch Schell nicht. Über Gott, Sünde, Erlösung, Eschatologie lehrte er schwere Irrtümer und seine Auffassung der Apologetik war nicht einwandfrei; aber gegen den Agnostizismus und die Gefühlstheologie hat er sich jederzeit sehr entschieden ausgesprochen. Andere katholische Theologieprofessoren haben, wie auch Schell, dem Amerikanismus in irgendeiner Form gehuldigt, ohne eigentliche Modernisten zu sein.

Aber daß in Deutschland außerhalb der katholisch-theologischen Fakultäten eigentlicher Modernismus umging, dafür sprechen Tatsachen. Bereits im Jahre 1904 wurde „Evangelium und Kirche“ von Loisy ins Deutsche übertragen¹⁴⁾. Tyrrell betrachtet das Werk als eines der Grundbücher des Modernismus; Schnitzer nennt es „die klassische Darstellung des katholischen Modernismus“¹⁵⁾. Schon diese Übersetzung legt die Vermutung nahe, daß Loisys Ideen Anhänger bereits gefunden und noch weitere finden sollten. Die Vermutung wird zur Gewißheit durch den bekannten öffentlichen Vortrag, den Dr. Karl Gebert am 10. Januar 1905 in der Krausgesellschaft in München abhielt. Der Vortrag fand im Schoße der Krausgesellschaft nicht Widerspruch, sondern Zustimmung, wofür schon der Umstand spricht, daß er im „Selbstverlag der Krausgesellschaft“ gedruckt erschien¹⁶⁾.

„Dieser Vortrag“, so hebt das Vorwort an, „will den Kampf des religiösen Katholizismus gegen den politischen, philosophisch-wissenschaftlichen rechtfertigen“ (S. III). Wendungen wie: der Ultramontanismus sei ein unfruchtbarer Anachronismus (S. 5), sei nicht bloß kulturwidrig, sondern auch un-

¹³⁾ Dr. Frz. Heiner, Die Maßregeln Pius' X. gegen den Modernismus. Paderborn 1910, S. 12.

¹⁴⁾ Von Joh. Grière-Becker. Bei Kirchheim.

¹⁵⁾ Das Neue Jahrhundert 1910, S. 158.

¹⁶⁾ Katholischer Glaube und die Entwicklung des Geisteslebens. München 1905. 82 S.

christlich (S. 66), sind nur Arabesten im Stile von Kraus. Der eigentliche Stamm der Rede ist die Verherrlichung eines Religionsgebildes, das vom Modernismus nicht um Haaresbreite sich unterscheidet.

Gebert preist Kant als den „Schlüssel zum Verständnis der religiösen Unterströmung unseres Kulturlebens, ... zum Verständnis der Methoden und Voraussetzungen unserer Wissenschaft und Forschung, zum Verständnis des Wesens desjenigen Kulturzweiges also, der Deutschland eine führende Stellung in der internationalen Republik des Geisteslebens verschafft hat“ (S. 30). Mehr noch: Gebert bekennt sich, wie Kant, rundweg zum Agnostizismus: „Zunächst muß man sich ganz klar über des Menschen Stellung zur Außenwelt überhaupt sein; man muß sich bewußt werden, daß uns das von außen Gegebene, also auch die Offenbarung, nicht in seinem absoluten Ansichsein bekannt ist, daß wir überhaupt ein Bestehendes oder Existierendes außerhalb unseres Bewußtseins nicht kennen, von einem Seienden, in seiner Selbständigkeit, unabhängig von unserm Denken, nichts auszusagen vermögen. Nicht im Sein außerhalb unseres Bewußtseins, sondern das Sein im Bewußtsein ist darum die stillschweigende Voraussetzung des Denkens, wie der Lebensarbeit des Menschen überhaupt. Wir wissen nur von dem, was unsere Vorstellung ist oder mindestens einmal gewesen ist“ (S. 70).

Er proklamiert die Trennung von Glaube und Wissen:

„Weil die Religion eine Beziehungsform des Gefühls und des Willens ist, also der praktischen Funktionsreihe des Bewußtseins angehört, so wird sie von den Forschungsergebnissen der freien Wissenschaft, den Erzeugnissen der theoretischen Funktionsreihe, welchen Inhalt sie auch haben mögen, gar nicht berührt“ (S. 78).

Gebert beruft sich auf den windigen Satz von Lessing: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“¹⁷⁾, um die traditionelle Apologetik abzutun (S. 75); als Ersatz wird die Bedürfnisapologetik angepriesen:

„Nur das religiöse Bedürfnis — selbst einer aus äußern Gründen ungläubigen Zeit — kann dem einzupflanzenden Glauben

¹⁷⁾ Werke (Götschen) IV, 241.

die nötige Keim- und Nährkraft verleihen. Dort, am religiösen Bedürfnis und seiner psychischen Grundlage, heißt es also anknüpfen (S. 33). ... Der Glaube, der Jenseitsglaube, hat seine geistige Wurzel, sein prüfbares Korrelat nur im menschlichen Innern und kann als solcher nie auf dem Wege der Betrachtung von der Außenwelt abgelesen werden; nur durch ein Versenken in das Innere, in das Selbstbewußtsein, kann man ihm auf die Spur kommen, nur auf diese Weise ist seine philosophische Begründung möglich... Nur ein Einblick in das Selbstbewußtsein, worin der Mensch sich als vorstellend, fühlend und wollend weiß, kann zur Auffindung des Gottes- und Jenseitsglaubens führen; besonders das normative Bewußtsein, das sein Wertideal verwirklichen will, es hienieden aber nie verwirklichen kann, wird uns den Weg weisen, auf dem eine, auch von dem modernen Geiste nicht abzuweisende, vernünftige Begründung dieses Glaubens möglich ist" (S. 59/60).

Nach Gebert liegt der religiöse Grund- und Leitakt nicht im Verstande, sondern im Strebevermögen:

„Die Führung in der sittlichen Psyche hat nicht, wie das Altertum und im Anschluß hieran das Mittelalter lehrt ... der Verstand, dem der Wille mit seinen bösen Trieben sich zu unterwerfen habe. Die heutige Psychologie sieht vielmehr, wie ich glaube, mit Recht, das Wesen des Menschen im Willen, der sich in eine sinnliche und in eine geistige Seite spaltet... Die Vereinigung von Glauben und Religion findet der moderne Mensch eben nicht in einem verstandesmäßigen Erfassen, auch nicht in einem äußern Sichbeugen unter ein ihm entgegengebrachtes Wissen, unter ein mit autoritativer Macht auftretendes Dogma, sondern in einem Erlebnis der frei entscheidenden, sittlichen Persönlichkeit, und darum erscheint das Autoritätsprinzip in scholastischer Fassung, wenn es noch in unserer Zeit Geltung beanspruchen soll, ein Anachronismus. Christus, der Schöpfer der lebendigen Wirksamkeit eines Göttlichen im Menschen, mit einem Wort: der Schöpfer der christlichen Persönlichkeit, fand in der Geistesverfassung der damaligen Menschheit einen Anknüpfungspunkt, in dem gefühlsmäßigen Wiedererwachen des religiösen Grundtriebs, der nach einem festen Inhalt suchte, um aus dem rein Gefühlsmäßigen heraus sein Leben

in die Sphäre des tatkräftigen Willens zu lenken, es aus der Sphäre des tatenlosen Schauens und mystischen Genießens in die des Handelns zu erheben... Die Form des religiösen Lebens und Glaubens, nach dem Ideal unserer Zeit, ist die Moral, nicht die Metaphysik, nicht Unterwerfung, sondern Betätigung im sittlich-religiösen Handeln. Das ist — philosophisch ausgedrückt — die fundamentale Verschiedenheit zwischen der religiös-sittlichen Weltanschauung des Mittelalters und derjenigen der Neuzeit“ (S. 47—51).

Wie denkt Gebert von der Offenbarung?

„Die Offenbarung ist uns so wenig wie die übrige Außenwelt der Dinge als etwas Fertiges gegeben, das wir uns, sei es, daß es in dem Denken faßbar oder nicht faßbar ist, ein für allemal schlechterdings anzueignen hätten. Die Offenbarung ist uns vielmehr nicht in ihrer Absolutheit, sondern nur in ihren Beziehungen zum menschlichen Bewußtsein bekannt. Nicht das Gegebenensein der Offenbarung, sondern unser Verhalten zu ihr; nicht der Bekenntnisglaube, sondern das innere Verhältnis zu ihm, ist das Entscheidende... Der religiöse Katholik auf dem Boden der heutigen Kultur hält ... etwas für wahr, nicht weil Gott als äußere Autorität es gesagt hat, sondern weil Gottes Stimme zugleich seine Stimme ist, er mit Gott innerlich eins ist“ (S. 74—76).

Dem Intellektualismus sagt Gebert das Schlimmste nach: er treibt den Glauben gewaltsam aus den Herzen, ist der Tod des positiven Christentums (S. 63). Das Dogma ist nicht in erster Linie Erkenntnis (S. 15); auf die religiösen Vorstellungen kommt es überhaupt nicht an (S. 78), auch nicht auf den Glaubensinhalt (S. 51); das „dogmatische Begriffssystem“ wird wegwerfend als Ultramontanismus gebrandmarkt (S. 48); sogar der Wahrheitsbegriff wird pragmatistisch in Wertprädikate umgestempelt (S. 47—48). Damit ist dem Relativismus der Weg geebnet.

6. Dieser Vortrag ist zweifellos echt modernistisch, das ausgesprochenste modernistische Programm, das in Deutschland überhaupt erschienen. Gebert starb 1910. Beim Erscheinen von „Pascendi“ durfte also nicht behauptet werden: In Deutschland gibt es keine Modernisten. Geberts Vortrag wird in deutschen

Modernistenkreisen geradezu als geistiges Vermächtnis gefeiert; die Krausgesellschaft pflegt die Schrift ihren neueintretenden Mitgliedern als Gabe zu übersenden und bekundet damit ihren Willen, im Geiste ihres Stifters (Geberts) weiterzuarbeiten¹⁸⁾.

Nachdem „Pascendi“ erschienen, wuchs die Zahl erklärter Modernisten; unter ihnen nennen wir Schnitzer, Engert (der später zum Protestantismus übertrat), Funk, Hugo Koch, Hefele, Sickenberger usw. Wahrmond blieb vor wie nach Pascendi auf der Linie des unbedeutenden Pamphletärs. Eine Reihe von Männern, die ganze Krausgesellschaft entrollte das Banner des eigentlichen Modernismus. Es schien als wären schlummernde Keime des Modernismus vom Strahl der Sonne getroffen worden.

4. Kapitel.

Ausbreitung und Organisation der Modernisten.

1. Fogazzaro hatte in seinem Santo die Modernisten „Legion“ getauft. Der Name ist genommen aus Markus, wo der unreine Geist dem Heiland antwortet: „Legion ist mein Name, denn unser sind viele.“¹⁾ Aus dem Lärm zu schließen, der die Enzyklika umtobte, hätte man glauben mögen, die Modernisten seien wirklich Legion. Salomon Reinach glaubte behaupten zu dürfen, einzig unter dem französischen Klerus seien 15 000 Modernisten. Jeder dritte französische Geistliche wäre also Modernist.

Loisy hat diese offenbare Übertreibung belächelt und bemerkt, er schätze die modernistischen Geistlichen Frankreichs auf keine 1500. Der französische Protestant Gaston Riou glaubte bereits im Juli 1910 dem Modernismus die Grabrede halten zu sollen²⁾. Während Paul Sabatier in unbesieglichem Optimismus von einer glorreichen Gegenwart und Zukunft des Modernismus redete, sprach Riou von dessen Bankrott. Diese Gerechtigkeit müsse man Rom widerfahren lassen, es habe ohne Umschweife erklärt: Wer nicht mit uns ist, ist wider uns, und wer wider uns ist, der sei im Banne. Dadurch eingeschüchtert, habe die

¹⁸⁾ Das Neue Jahrhundert 1911, S. 258.

¹⁾ „Legio mihi nomen est, quia multi sumus.“ Mc. 5, 9.

²⁾ Revue, 25. Juli 1910: „Bilan du modernisme“.

Hauptmasse der Modernistenarmee Halt gemacht und zum Rückzug geblasen. Das kleine Duzend Widerspenstiger — Murri, Tyrrell, Coish z. B. — war bald überwältigt; Rom setzte sie einfach vor die Tür und in der Kirche blieb es beim Alten.

2. Woher dieser Mißerfolg? Weil die Modernisten keine Apostel waren, und der Modernismus keine religiöse Bewegung. Nicht vom Herzen sei er ausgegangen, sondern nur vom Gehirn etlicher kluger Erasmusseelen und demokratischer Abbés, mehr Demokraten als Gläubige. Der Modernismus sei alles gewesen: philosophisch, politisch, kritisch — alles, nur nicht religiös. Einige Führer seien viel zu weit, bis zum Unglauben fortgeschritten.

Man erwache wie aus einem Traum. Die Modernisten hätten der Frühlingsast für die Erde, der große Keim der Zukunft sein und den Sieg erringen können: nun seien sie geschlagen. Sie vergäßen die Nation und dächten nur noch ans Gehorchen. Anfänglich glaubte man, sie seien Schöpfer und würden eine neue Welt gebären; in Wirklichkeit waren sie bloße Tüncher, ähnlich jenen ägyptischen Arbeitern, die von Jahrhundert zu Jahrhundert das Gewand der Götter auffrischten.

3. Dieser Totenklage des Protestanten Riou erwiderte der Katholik Julien de Narfon, der auf Ultramontanismus wenig Anspruch erhebt, aber für die Modernistensache viel Neigung und Kenntnis übrig hat. Er bemerkt gegen Riou, das Schweigen in den Reihen der Modernisten sei noch kein Beweis für ihr Verschwinden. Man könne Modernist sein, ohne nach dem Martyrium zu dürsten. Mit Stockschlägen, mit Autoritätsakten seien heute Ideen nicht mehr umzubringen. Das Gros der Modernistenarmee habe nicht sich unterworfen, sondern einfach geschwiegen. Durch seine neuesten Maßregeln wolle sie der Papst offenbar zu einer Erklärung zwingen. Aber diese Schweiger seien zahlreich und harren auf bessere Tage. Gaston Riou habe das nicht beachtet³⁾.

4. Aventino, Römer Korrespondent der „Action Française“, maß die Zahl der Modernisten ebenfalls hoch, und stellte überdies die Behauptung auf, die Modernisten hätten eine Carbonaria, einen internationalen Geheimbund, gebildet. Die modernistische

³⁾ Figaro, 15. Sept. 1910.

Carbonaria habe an allen Seminarien, Universitäten, Instituten, katholischen Fakultäten ihre Spione. Fast keines dieser Zentren sei modernismusrein. In den Ferien 1910 habe in Lugano ein Modernistenkongreß stattgefunden, wo die Einrichtung von Studienbursen, d. h. Studentens stipendien beschlossen worden sei. Überhaupt hätten modernistische Hauptleute und Korporale in diesen Ferien im Schatten katholischer Versammlungen oder auch sonst sich vereint und beraten, wie man modernistische Bücher, Abhandlungen, Zeitschriften in die Seminarien hineinbringen könnte. Schon seien mehrere Stipendien an junge Kleriker verliehen worden, damit sie Seminarien oder Universitäten besuchen, dort als Sendlinge des Modernismus wirken und Berichte über die Vorlesungen, die Professoren, die augenblickliche Lage erstatten sollten.

Leugnen, daß diese modernistische Propaganda existiere, hieße übrigens den Papst bezichtigen, er habe eine imaginäre Gefahr vorgespiegelt und gegen die Professoren katholischer Institute und Seminarien willkürliche Maßregeln ergriffen, ohne daß eine wirkliche Gefahr sie gerechtfertigt hätte⁴⁾.

5. Eine so weitgehende Modernistenfurcht vermochten nicht alle zu teilen. Msgr. Breton erwiderte den Kassandrarufer Aventinos: Er wolle nur von dem reden, was er kenne, von den katholischen Instituten Frankreichs. Aventinos Behauptung sei unmöglich aus dem einfachen Grunde, weil Professoren, Schüler und Stipendien von den Bischöfen, einzig von den Bischöfen, abhängig seien. Aventino erwidere zwar, die Bischöfe könnten sich täuschen und getäuscht werden; unter den zwölf Aposteln sei ein Judas gewesen. Aber das sei lächerlich. Aus jeder Diözese studieren an den Instituten je zwei, höchstens vier; da sei es doch schwer zu glauben, daß die Bischöfe derart hintergangen würden⁵⁾.

In gleichem Sinne wie Msgr. Breton lehnte auch die Fakultät von Toulouse die Verdächtigungen von Aventino ab⁶⁾, während der Modernist Domenico Battaini, Direktor der „Cultura moderna“, in einem Brief aus Mendrisio (12. November 1910)

⁴⁾ L'Action française, 1. Sept. und 1. Nov. 1910.

⁵⁾ Bulletin de la semaine, 7. Dez. 1910.

⁶⁾ Bulletin de littérature ecclésiastique, Novembernummer 1910.

über die angebliche Carbonaria der Modernisten sich lustig machte: Es sei behauptet worden, in Lugano habe ein Modernistenkongreß stattgefunden; sogar dessen Beschlüsse habe man zu nennen gewußt. Nach der „Perseveranza“ in Mailand und dem „Vaterland“ in Luzern hätte dieser Kongreß bei ihm (Battaini) sich versammelt. Solange diese Nachricht nur in Italien geblieben, habe er geschwiegen; als sie in der Schweiz auftauchte, habe er sich auf ein humoristisches Dementi in der „Azione“ von Lugano beschränkt; da sie nun aber über die Berge verbreitet worden, erkläre er kategorisch: „Aucun congrès de modernistes ne s'est tenu ni chez moi, ni à Lugano en Suisse.“ Aventino verrate eine erstaunliche Leichtgläubigkeit und erinnere an Leo Tagli fröhlichen Angedenkens. Wüßten die Antimodernisten nichts Besseres zu tun, so würden sie nicht Schrecken, sondern Gelächter verursachen⁷⁾.

Etwas skeptisch gegenüber der Modernistenfurcht Aventinos war auch die französische Jesuitenzeitschrift „Études“. Sie schrieb am 3. November 1910:

„Auch die Verbindung der Modernisten aller Länder sollte man nicht derart übertreiben, daß man das heimliche Dasein einer modernistischen Carbonaria mit internationaler Organisation, Kriegsschach und Verzweigung in allen intellektuellen Zentren behauptet. Diese Annahme erscheint grundlos und unglaublich. Sie ist keineswegs nötig, um die Beziehungen, die einige unbußfertige Modernisten untereinander unterhalten und die vorsichtige (discrète) Propaganda, die sie in gewissen kirchlichen Kreisen etwa entfalten mögen, zu erklären. Das päpstliche „Motu proprio“ behält gewiß seine volle Berechtigung, auch ohne daß man im französischen Klerus 15 000 Modernisten annimmt und ohne daß der Modernismus auch nur die geringste internationale Carbonaria besitzt.“

6. Fehlen für eine so weit gehende Organisation wie sie Aventino behauptet, vorläufig die Beweise, so darf anderseits nicht jede Modernistenorganisation geleugnet werden. Sich zu organisieren und zwar auf internationaler Basis, stand früh auf dem Programm der Modernisten und wurde in weitem Maßstabe durchgeführt.

⁷⁾ Bulletin de la semaine, 23. Nov. 1910.

Schon in einem Briefe, datiert vom 20. Dezember 1907, beklagt Tyrrell, daß nicht irgendein Millionär existiere, um Rom zu hindern, mit Hilfe des Hungers zu siegen. „Ich glaube, man sollte auf französisch, englisch und deutsch ein Zirkular an alle jene senden, die, gleichviel ob Katholiken oder Protestanten, um die katholische Reform sich interessieren, und daß ein Hilfskomitee sich bilden sollte. Eine Gründung wie das Pusey House in Oxford halte ich für ungeeignet. Es ist besser, geleistete Arbeit sofort reich zu bezahlen, als Individuen in Aussicht auf künftige Arbeit zu unterhalten. Ich werde an S... schreiben um seinen Rat. Er genießt großes internationales Ansehen und ist für unsere Sache feurig.“

Tyrrells Plan fiel einstweilen ins Wasser⁸⁾. Indessen wußte das „Berliner Tageblatt“ am 2. März 1910 zu melden:

„Um den Ausschluß deutscher Katholiken, in Verbindung mit dem Dr. Ph. Funk, der das ‚Neue Jahrhundert‘ herausgibt, bildet sich jetzt eine Organisation der katholischen Fortschrittspartei. Die geistlichen Mitglieder des Ausschusses, soweit sie im aktiven Kirchendienste stehen, dürfen natürlich nicht an die Öffentlichkeit treten, während einige unabhängige Laien die äußere Vertretung führen werden. Zum Organisationsausschuß gehören auch ständige Referenten und Vertrauensmänner für die verschiedenen deutschen Landesteile, Bayern, Rheinland und Westfalen, Nord- und Ostdeutschland, Elsaß-Lothringen, Baden und Württemberg, sowie für Österreich und die Schweiz. Mit den fortschrittlichen Bewegungen innerhalb des Protestantismus und Altkatholizismus wird durch korrespondierende Mitglieder Fühlung gehalten.“

Das „Neue Jahrhundert“ bemerkt dazu: „Das ‚Berliner Tageblatt‘ schreibt natürlich nicht aus dem hohlen Bauch.“⁹⁾ Und weiter weiß es zu berichten:

⁸⁾ „Lorsque le P. Tyrrell, âme mystique, mais qui avait bien compris les besoins de l'heure, ne voulant pas qu'on jouât au saint François d'Assise, s'avisa que le moment était venu de fonder une caisse internationale pour venir en aide aux prêtres modernistes militants, il se trouva une blanche colombe, une âme franciscaine qui, ayant horreur de l'argent, fit tomber le projet.“ *Revue moderniste internationale* Juillet-Août 1910, S. 311.

⁹⁾ 1910, S. 208.

„Nach einer Reihe von Besprechungen im engsten Kreise fand am 15. Juli (1910) in München eine Tagung der im Vordergrund der Bewegung stehenden Männer statt, an der auch einige Vorstandsmitglieder der Krausgesellschaft teilnahmen. Der erste Zweck dieser Tagung war zunächst die persönliche Fühlungnahme. Der Hauptfehler war bisher gewesen, daß alle für sich arbeiteten und wenige nur die andern kannten und mit ihnen Fühlung suchten. Da war es nun am Abend des 15. Juli ein ebenso genußreiches als für die künftige Arbeit fruchtbares Sichbegegnen einer Anzahl von Männern, die bei aller Verschiedenheit der geistigen Art sich doch im wesentlichen des Zieles eins sind. Seit den großen Tagen des Reformkatholizismus war in Deutschland nie mehr eine Versammlung katholischer Männer zum ausgesprochenen Zweck zusammengetreten, ein zielbewußtes gemeinsames Handeln einzuleiten.“

„Man darf nicht denken, daß die Versammlung, angeregt von den Manen Hermann Schells, die man in dem Raume, wo auch er einst mitgeratet, anwesend glauben konnte, in idealen Programmen und großzügigen Ideen sich berauscht habe, sowie etwa das ‚Reformkonzil‘ in Sogazzaros ‚Santo‘; dazu hatten wir und haben wir keine Zeit. Was nottut, ist reale, nüchterne Arbeit an der Fundamentierung und dem Weiterbau unserer Organisation.“¹⁰⁾

Der Berliner Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt (1910) sah auch einen internationalen Modernistenzirkel. Dr. Ph. Funk schreibt darüber:

„Am Mittag des 10. August gruppierten sich die anwesenden französischen, italienischen und deutschen Modernisten um Romolo Murri. Nach einem heitern Mittagsmahl, das gemeinsam mit einigen Pariser und Genfer Freireligiösen eingenommen wurde, setzte man sich in geschlossenem Raume zu ernster Besprechung des modernistischen Programms. Während die Franzosen möglichst weitgehender Emanzipation von den traditionellen Formen des Dogmas und der religiösen Praxis das Wort redeten, besonders der jüngere Lonson und auch der Genfer Kollege, der Herausgeber der Revue moderniste internationale, Dr. A. de

¹⁰⁾ Das Neue Jahrhundert 1910, S. 349.

Stefano, einigten wir Deutschen uns mit Romolo Murri und einem zweiten italienischen Priester aus dem Kreise Bonomellis dahin, daß man unter Bewahrung der geheiligten Formen der Tradition, der Dogmen und Sakramente, an der Vertiefung des religiösen Lebens arbeiten müsse, freilich unter stetiger Arbeit an der Aufklärung der katholischen Laien über die Verfälschungen, die an der echten katholischen Religiosität vorgenommen wurden, und unter stetigem Protest gegen die Kompetenzüberschreitungen der Autorität. Das Programm der Franzosen, möglichste Befreiung von den religiösen Formeln und Formen, lehnen wir ab, weil es jeden Boden für die Wirksamkeit in der Kirche und unter Kirchlichen uns wegnimmt, und vor allem deswegen, weil durch solchen Radikalismus viele wirklich lebensfähigen und mühsam erworbenen religiösen Errungenschaften unserer Vorwelt achtlos weggeworfen würden. Zwischen unserm Blatt und Murris Organ *'Il Commento'* soll instinktiv ein reger Austausch der Gedanken stattfinden.“¹¹⁾

7. Ein lebendiger Beweis dafür, daß die Modernisten sich international organisierten, ist die *Revue moderniste internationale*, die seit Januar 1910 in Genf erscheint. Die Redaktion schreibt:

„Mehrere Freunde haben uns brieflich gebeten, die *Revue* wesentlich praktisch zu gestalten. Diese Aufmunterungen beachten wir um so mehr, als die Organisation des Modernismus unsere ständigste Hauptsorge und unsern neuesten Versuch bildet¹²⁾. Augenblicklich können wir bereits versichern, daß wir im Begriffe sind, mit Hilfe etlicher auf diesem Gebiete besonders zuständiger Männer einen Organisationsplan zu entwerfen, der bei aller Schonung für die Freiheit der Einzelnen und der Sondergruppen dem Modernistenstrom erlaubt, alle seine Kräfte praktisch und mächtig zu entfalten und auszunützen... Aus jedermann leicht verständlichen Gründen ist es klar, daß wir hier nur die allgemeinen Linien dieses Planes skizzieren können; die Einzelheiten desselben werden nur den Organisatoren bekannt sein, die sich in den verschiedenen Mittelpunkt der Propaganda befinden.

¹¹⁾ Das Neue Jahrhundert 1910, S. 406.

¹²⁾ ... „l'organisation du modernisme constitue notre préoccupation la plus constante et peut-être la tentative la plus nouvelle.“

Die gleiche Vorsicht wird uns auch zwingen, den größten Teil der Berichte, die an uns gelangen werden, geheim zu halten.“¹³⁾

In Neapel hat Professor Gennaro Avolio, Redaktor der „Battaglia d'oggi“, einen Verein arbeitender Priester — *prêtres travailleurs* — gegründet, um zölibatmüde Apostaten unabhängig zu machen. Auch in Spanien sei die Organisation im Werden. Doch liege von der Modernistenorganisation erst ein schwacher Versuch vor; es dürften noch Monate und Jahre vergehen, bis man die Mittelpunkte der Bewegung und Werbung unterstützen könne¹⁴⁾. Immerhin bedeutet die Krausgesellschaft in München einen starken Modernismusherd; das Neue Jahrhundert läßt es an Aufrufen zur Unterstützung modernistischer Geistlicher nicht fehlen und verzeichnet in jeder Nummer Einläufe für seinen Propagandafond¹⁵⁾. Maschen im Netz der Modernistenorganisation sind auch das Coenobium in Lugano, die „Bibliothèque de critique religieuse“, sowie der Verlag Nourry in Paris.

Das Gesagte beweist, daß Modernisten und Modernistenfreunde in bedeutender Anzahl vorhanden waren und noch sind, und daß sie eine weitreichende Organisation internationalen Charakters geplant und in die Wege geleitet haben.

5. Kapitel.

Sehen oder bleiben?

1. Eines jedoch haben die Modernisten beharrlich abgelehnt: ein Schisma. Viele ihrer Freunde rieten nämlich zum Austritt aus der Kirche, so besonders Hyacinthe Conson. Auch dessen Sohn Paul Conson erklärte ihnen, sie hätten nur die Wahl zwischen Heuchelei oder Abfall. Er schrieb:

„Der Modernismus hätte aufblühen können im Schoße jeder andern Konfession — im Judentum, im Protestantismus, selbst in der griechisch-russischen Orthodogie, sogar im Islam — und er hätte dort wohl einen Keim der Wiederbelebung bilden können. Denn eine zentrale Kontrolle der Dogmen existiert dort entweder

¹³⁾ *Revue moderniste internationale*, février 1910, S. 72.

¹⁴⁾ *A. a. O.* S. 74.

¹⁵⁾ „Aufruf an alle deutschen Volksgenossen.“ *Das Neue Jahrhundert* 1910, S. 613.

gar nicht oder weniger straff. Der Modernismus konnte alles sein, nur nicht katholisch. Er war für die Kirche ein Körnchen Radium, versteckt unter dem goldenen Chormantel und sein Glühen hätte ihr unbemerkt ins Herz gefressen. Ich gestehe zwar, daß es ein Unglück für die Modernisten war, einen Pius X. als Papst zu haben; aber bestände auch die ganze Reihe der folgenden Päpste aus dreizehnten Leos, deren geheime Sympathien modernen Gedanken gelten, die Kirche müßte doch durch diese Päpste oder trotz ihrer, gegen den Modernismus unerbittlich bleiben . . .

„Vergebens setzen die Modernisten, erschrocken über sich selbst, ihre ganze Sorgfalt daran, das klarzustellen, was sie vom Protestantismus scheidet: der Protestantismus mache es sich zur Aufgabe, in den einzelnen Gewissen die intime Lebensgemeinschaft mit Jesus zu pflegen; der Modernismus strebe darnach, in der Gesellschaft die allen Christen zuteil gewordene Geistesausgießung fortzuerhalten. Man kann es der Kirche nicht zumuten, die schwachen Nuancen auseinanderzuhalten, die ja doch allesamt ihrer Norm widerstreiten. Und unter diesem Gesichtspunkte muß man der Kirche Gerechtigkeit widerfahren lassen und gestehen, daß sie gegenüber den Modernisten, indem sie dieselben planmäßig mit ihrem Krummstab bearbeitete, eine ebenso logische Ausdauer an den Tag legte, als die andern mit ihrer halben Unterwerfung sich inkonsequent benahmen: sie knieten immer nur mit einem Bein; . . . sie verrichteten demütig ihre Buße und dachten dabei schon daran, daß sie wieder sündigen würden. Durch diese ärgerliche Doppelmoral, die ihre seltene geistige Tüchtigkeit verunzierte, sperrten die Modernisten sich in eine Zwickmühle: entweder Heuchelei oder Häresie. Während all der Jahre vermehrten sie ihre feinen Künste, um der einen oder der andern zu entgehen. Das Paradoxe dieses Schwebezustandes brachte es mit sich, daß sie erst auf dem glatten Boden der Heuchelei ausglitten, dann in den Abgrund der Häresie stürzten und so noch schlimmere Denzzeichen abbekamen, als es die römischen Bannflüche gewesen wären . . .

„Wie lange sollte dieses Ringen dauern, ein ewiger Wechsel von Angriff und Flucht? Ist es nicht ein vergeblicher und lächerlicher Widerstand von Leuten, die sich darauf versteifen, zu sagen,

sie seien zu Hause, im Augenblick, wo der Hausherr sie im Krebsgang zum Ausgang drängt! Rom wollte sie zu Häretikern machen und zwar in demselben Maße, als die Modernisten mit Gewandtheit balancierten, um dem Schisma auszuweichen.“¹⁾

2. Julien de Narfon gab den Modernisten den gegenteiligen Rat: sie sollten in der Kirche bleiben; denn die Enzyklika sei eine kleine Wolke, die vorübergehe²⁾. Und die Modernisten beschloßen zu bleiben. Ebenfalls dem „Journal de Genève“ berichtete sein Römer Korrespondent Carron, ein Modernist habe ihm gesagt: „Wir scheiden nicht aus der Kirche; dieses Vergnügen machen wir dem Papste nicht. Wir bleiben in der Kirche, aber um das Papsttum zu zerstören!“ Die Herren wußten wohl, daß am Tage, wo sie die Kirche verließen, es nur mehr einen Loisyismus, Tyrrellismus usw. gäbe. Loisy wird, wie wir sahen, die Äußerung zugeschrieben: „Am Tage, wo ich exkommuniziert werde, kaufe ich mir eine neue Soutane.“³⁾

Die deutschen Modernisten erklärten ebenfalls, in der Kirche bleiben zu wollen, bis sie ausgestoßen würden. Unter allen Umständen sollten die Austritte vorerst selten bleiben, „weil es sehr wichtig ist, innerhalb der Aktiengesellschaft ‚Rom‘ die Zahl der opponierenden Aktionäre möglichst groß zu erhalten. Dadurch gewinnen wir unsern besten Arbeitsboden. Wir müssen den Leuten zu schaffen machen, sie und ihre Schimpforgane in Atem halten. Jeder von uns ist unwillkürlich Sprengstoff für seine Umgebung... So ist unsere Aufgabe zunächst, bis auf unbestimmte Zeit: in der Kirche zu wecken und bohren, innerhalb der Aktiengesellschaft zu opponieren und für die Opposition zu werben.“⁴⁾

3. Dieses äußere Beharren in der Kirche trotz innerem Bruch war dem Modernismus einerseits nahe gelegt durch Döllingers Warnung auf dem ersten Altkatholikentag (22.—24. Sep-

1) Das Neue Jahrhundert 1910, S. 374 ff.

2) Journal de Genève, 14. Nov. 1907: „Ce qu'il ne faut pas faire.“

3) Journal de Genève, 8. März 1908. Aus der Exkommunikation schienen sich die Modernisten wenig zu machen. Tyrrell schrieb in der Grande Revue (Oktober 1907) über die „Excommunication salutaire“. B. Nelli behauptete fest: „La scomunica, divenuta istituzione, è la liturgia delle comunità agonizzanti“. Nova et Vetera I (1908) n. 6.

4) Das Neue Jahrhundert 1910, S. 378: „Unsere Lage und unsere Aufgabe“ von Ph. Sunf (Redakteur).

tember 1871) in München, man solle nicht Gemeinde gegen Gemeinde, Altar gegen Altar stellen; innerhalb der Kirche bleibend solle man protestieren und reformieren. Diese Warnung in den Wind schlagend, verkrüppelten die Altkatholiken zu jener Mißgestalt, die heute alle Welt kennt. Andererseits entsprach diese Haltung des Modernismus genau den wiederholten Weisungen Tyrrells, sowie dem Testamente des sterbenden Benedetto in Fogazzaros „Santo“, wo er zu seinen Freunden sagt: „Jeder von euch erfülle seine religiösen Pflichten, wie die Kirche sie vorschreibt, in strenger Gerechtigkeit und vollkommenem Gehorsam. Leget eurem Bunde keinen Namen bei und redet nie als Gemeinde...“⁵⁾

4. An Wühlarbeit innerhalb der Kirche haben es die Modernisten seit dem Erscheinen von „Pascendi“ nicht fehlen lassen; das erhellt genügend aus dem, was wir über ihre Organisationsbestrebungen im Stile der Carbonaria oder der „Katakomben“ dargetan. Aber auch schon vor „Pascendi“ haben die Modernisten die folgende Brandmarkung durch die Enzyklika reichlich verdient: „Nichts ist schlauer, nichts hinterlistiger als sie; ... wir müssen ihnen vor der ganzen Kirche die Maske herunterreißen.“ Die Enzyklika spricht auch von „Kunstgriffen, womit die Modernisten ihre Ware an den Mann zu bringen suchen... Der gleiche Schriftsteller gebraucht oft viele Namen, um Unvorsichtige durch Vorspiegelung vieler Autoren zu täuschen.“⁶⁾ Diese Worte, von manchen als herb empfunden, wurden nicht nur durch die vielfachen Decknamen von Loisy⁷⁾ und Tyrrell bestätigt, sondern auch und ganz besonders durch den Fall Turmel, Wilhelm Herzog, Anton Dupin, Dennys Lenain, welche sich als vier Modernisten geberdeten, im Grunde aber nur einer waren. Der Toulouser Professor Saltet hat die unrühmliche Geschichte ans Licht gebracht, die einen erstklassigen litterarischen Skandal bedeutet⁸⁾.

⁵⁾ „Non prendete nome per la nostra unione, nè parlate mai collettivamente.“

⁶⁾ S. 4, 7, 97.

⁷⁾ Bei Paul Loison heißt Loisy „der verschlagene, nie faßbare Exeget.“ Das Neue Jahrhundert 1910, S. 378.

⁸⁾ Louis Saltet, La question Herzog-Dupin. Contribution à l'histoire de la théologie française pendant ces dernières années. Paris, Lethielleux, 1908.

5. Die Charakterlosigkeit der Modernisten, in der Kirche bleiben zu wollen, ohne wirklich Katholiken zu sein, entzog ihnen viele Sympathien und belastete sie mit dem Fluche der Lächerlichkeit und Verächtlichkeit. Paul Conson spottete über die „Sakristeikomödie“, die endlich, endlich durch den Abfall Loisy's zu einem allerdings nur mäßigen Gewissensdrama sich zugespitzt⁹⁾. Der Positivist Scipio Sighele erklärte in der „Illustrazione italiana“: „Diese roten Katholiken haben wirklich kein Recht mehr, sich Katholiken zu nennen.“ Dann fragt er: „Wäre es nicht logischer, ich möchte sagen: ehrlicher — denn die Logik ist die Ehrlichkeit des Gedankens — den Schoß jener Kirche zu verlassen, die sie so heftig bekämpfen.“ Giovanni Gentile nannte die Modernisten „Leute, die Gott und seinen Feinden mißfallen“¹⁰⁾.

6. Äußerst bedenklich war die Erklärung „zahlreicher Geistlicher aus allen Diözesen Frankreichs, sie werden den Antimodernisteneid leisten, stellen aber zugleich fest, daß durch einen solchen Akt weder ihr Gewissen gebunden, noch ihre Ideen auch nur im geringsten geändert würden“¹¹⁾.

Miß Petre, die bekannte Freundin Tyrrells, hatte den Mut, in einem offenen Brief diese Erklärung der Modernisten zu billigen¹²⁾. Ganz anders die radikale Aurore, die spöttisch schrieb: „Wirklich, eine nette Moral, die bei der Mentalrestriktion, bei der Heuchelei, dem Meineid endet.“¹³⁾ Paul Conson meinte: „Dieser Brief [der Modernistenpriester] weckt zwei Gedanken; den ersten: man könnte unmöglich in schönen Worten ausdrücken, daß man im Begriffe sei, eine Infamie zu begehen; den zweiten: die Priester, welche den Papst hinter dem Busch der Anonymität hervor bedrohen, stellen die Offenheit und den Mut Pius X. ins hellste Licht.“ „Und den Weitblick Pius X.“ fügt „Junius“ treffend bei¹⁴⁾.

⁹⁾ Das Neue Jahrhundert 1910, S. 375.

¹⁰⁾ Critica (Mai 1908).

¹¹⁾ Lettre des prêtres modernistes français aux archevêques et évêques de France. Paris, Oktober 1910. — Wahrscheinlich gehört das zur vielgerühmten „probité scientifique“ (P. Sabatier) oder „sincerità“ (Tyrrell) der Modernisten!

¹²⁾ Petit Temps, 2. Dez. 1910.

¹³⁾ Aurore 1910, Nr. 4748.

¹⁴⁾ Les droits de l'homme. Zitiert bei Gaudeau, La foi catholique VII, S. 69.

7. Nicht minder als durch ihre Heuchelei sanken die Modernisten in den Augen vieler durch die Entwicklung ihres linken Flügels zum Unglauben und Naturalismus. War es schon von Anfang klar, daß die Modernisten, etwa Tyrrell ausgenommen, das Feuer religiöser Begeisterung nicht besaßen, so zeigten sich manche bald als eiskalte Heiden und Spötter gegen das Christentum. In den Briefen eines Modernistenpriesters lesen wir:

„Luther zuerst brach den schmerzvollen Zauber des mittelalterlichen Skeptizismus. Gegenüber der Tradition, die, erdrückt vom Gespenst der Sünde und um die Befreiung des Geistes zu sichern, an der gräßlichsten Abtötung des Fleisches krampfhaft festhielt und auf die Materie Verwünschungen und Verachtung häufte, proklamierte Luther die Heiligkeit der Natur und sang einen Hymnus auf die Schönheiten des Lebens.“¹⁵⁾ Aber sogar Luther stecke noch tief im Mittelalter. „Seine Rechtfertigungslehre ist der kindische Ausweg eines Individuums, das seinen Gedanken nicht bis ans Ende zu denken und nicht zu behaupten vermochte, daß dort, wo keine Sünde war, nichts zu rechtfertigen ist.“ Damit ist vor allem die „hebräische Lehre“ von der Erbsünde gemeint, an welche die mittelalterliche Theologie ihren Pessimismus geknüpft habe.

„Wir Néo-Katholiken haben diese Stufe überwunden. Die ganze Erbschaft des mittelalterlichen Asketismus schlagen wir aus (*rifiutiamo*) und verkünden die unaustilgbaren Rechte des Lebens. Schon allzusehr haben Ascese und Pessimismus, die Verachtung des Leibes, die Krämpfe der Buße diese unsere Rasse gekniet und das Gefühl der physiologischen Verantwortung gegenüber unsern Kindern und Brüdern allzusehr geschwächt. Hinweg mit jedem ungeheuerlichen Gesetz; hinweg mit dem Schauder vor der menschlichen Natur; hinweg mit den Bannflüchen, die im Namen Gottes auf das Leben der Sinne und seiner Geheimnisse geschleudert werden. Uns lächelt das Leben wie ein herrliches Fruchtfeld, auf dem die schwungvollen Energien unseres Seins sich betätigen, um alle Süßigkeiten einzuheimsen und auszukosten (*spremere*), welche die große Mutter Natur unserm brünstigen Verlangen darbietet.“¹⁶⁾

¹⁵⁾ Lettere di un prete modernista, Roma 1908, S. 123.

¹⁶⁾ A. a. O.

Dem „rothaarigen Nazarener“ und den echten Christen mit Unrecht, den Katholiken aber mit vollem Recht habe Carducci den Vorwurf zugeschleudert, daß sie über die Erde gingen

dovunque il divo sol benedicea
maledicenti;
maledicenti a l'opre della vita.

Echter „Christ ist für uns, wer immer religiös hofft auf die wohlthätige Hilfe einer höhern Ursache, um die Übel des Lebens zu erleichtern, gleichviel ob diese Ursache Gott sei, oder die ganze Menschheit als kollektive Kraft betrachtet“¹⁷⁾).

8. „Das neue Jahrhundert“ in Deutschland ist bereits weit genug links, um der Lobsprüche der Freimaurer würdig zu sein. Ein Freimaurerorgan meint, jene Zeitschrift sollte in keiner Loge fehlen, da sie über eine Bewegung, die von seiten der Freimaurer höchste Beachtung und Unterstützung verdiene, vortrefflich unterrichte¹⁸⁾).

6. Kapitel.

Name, Ziel und Ausgangspunkt des Modernismus.

1. Werfen wir zuerst einen Blick auf den Namen Modernismus. Unter modern versteht man das was zeitgemäß, dem gegenwärtigen Empfinden und Denken entsprechend, modisch ist. Moderni nannte man einst im Mittelalter die Nominalisten, die eine neue verhängnisvolle Philosophie aufbrachten¹⁾. „Sie, Modernist!“ sagt J. J. Rousseau in einem Briefe an einen Atheisten, der die ganze Welt nur als eine Entwicklung von Stoffatomen betrachtet wissen wollte²⁾. — Bei Kardinal Pie (1853) finden wir die Behauptung: Was sich heutzutage moderner Geist (esprit moderne) nenne, sei in Wirklichkeit der älteste der Geister, der Geist der alten Schlange, der Geist des alten Menschen, der Geist, der alle Dinge altern macht, sie dem Verfall und Tod entgegenführt³⁾. — Montalembert sprach 1863 von den modernen

¹⁷⁾ A. a. O. S. 131, 134.

¹⁸⁾ Der Zirkel, 28. Mai 1911.

¹⁾ Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe II, 808.

²⁾ Gaubeau, La foi catholique I, 242.

³⁾ Oeuvres de Monseigneur l'évêque de Poitiers. 1875. V, 44.

Freiheiten. — Der Löwener Soziologe Périn bezeichnete das vermessene Unterfangen, Gott aus der Gesellschaft zu verbannen, als Modernismus⁴⁾. — Littré in seinem Dictionnaire nennt denjenigen, der die neuen Zeiten höher schätzt als die alten, einen Modernisten⁵⁾.

2. Einen neuen Sinn und weitesten Umlauf empfing das Wort Modernismus etwa um das Jahr 1905 in Italien⁶⁾. Der Abate Bonaiuti bezeichnete damals den Modernismus als eine Wiedergeburt der Ideen, die Zeichen und Ursache einer Geistesrevolution, einer Orientierung nach den neuen Horizonten des Agnostizismus und moralischen Dogmatismus sei⁷⁾. — Gegen Modernismo und Modernisti schrieb 1906 auch A. Cavallanti, nachdem die Bischöfe der Kirchenprovinzen Turin und Vercelli in einem Zirkular (Weihnachten 1905) von einem Modernismus unter dem Klerus gesprochen.

So hatte besonders in Italien Freund und Feind das Wort Modernismus gebraucht für jenen krankhaften geistigen Gärungsprozeß unter den jungen Priestern und Laien, in welchem neue Grundlagen und Formen für die Gesellschaft, die Politik, die Philosophie, die Theologie, die Kirche, das Christentum gesucht wurden⁸⁾, als endlich Pius X. in der Enzyklika „Pascendi“ den Namen billigte und seinen Inhalt umschrieb. Das Rundschreiben trug an der Stirne den Titel: „über die Lehren der Modernisten“, und sagt im Eingang: „Die Modernisten (so nennt man sie allgemein und mit Recht) gebrauchen den schlaunen Kunstgriff...“⁹⁾ Die Modernisten selbst haben dann den Namen, den ihnen der Papst beigelegt, hingenommen, freilich nicht ohne

⁴⁾ Le modernisme dans l'Eglise d'après des lettres inédites de Lamennais. Paris 1881. P. Vermeersch S. J., De modernismo. Brugis 1910, S. 1.

⁵⁾ „Moderniste, celui qui estime les temps modernes au-dessus de l'antiquité.“ P. A. M. Weiß brauchte das Wort „Modernismus“ bereits 1899. Lebens- und Gewissensfragen. Freiburg 1911. I, S. 44.

⁶⁾ Λοίη, Simples réflexions S. 154—155.

⁷⁾ Studii religiosi, Mai—Juni 1905.

⁸⁾ Cavallanti, Modernismo e Modernisti. Brescia 1906, S. 1.

⁹⁾ Epistola Encyclica de modernistarum doctrinis. — „Modernistarum (sic enim iure in vulgus audiunt) callidissimum artificium est. .“ Pascendi S. 7.

Widerspruch und Vorbehalt. Der Name sei nicht glücklich; auch das Christentum, auch die Scholastik seien einst als modern bekämpft worden, und alles, was heute alt, sei einst neu gewesen. Wolle denn die Kirche jeden neuen Fortschritt ablehnen¹⁰⁾?

3. Ihr oberstes Ziel suchten nämlich die Modernisten als harmlos hinzustellen. Was habe denn der große Leo XIII. in den 25 Jahren seines Pontifikats anderes getan als Mittel gesucht, um den Katholizismus mit der heutigen Gesellschaft auszusöhnen¹¹⁾? Gerade das sei nun aber das gemeinsame Band, das alle im übrigen so verschiedenen Modernisten umschlinge: das Bestreben, die katholische Religion den intellektuellen, moralischen, sozialen Bedürfnissen der Gegenwart anzupassen¹²⁾. — Nicht zerstören wollen wir, so sagen die Modernisten, auch nicht bloß Neues zum Alten hinzufügen; wir wollten Religion und Fortschritt durch die Wissenschaft versöhnen, wollten die Kirche verteidigen, indem wir sie erneuerten¹³⁾.

Sag es den Modernisten aufrichtig daran, die alte Kirche und die alten Dogmen durch Verjüngung zu erhalten (*sauvegarder en renouvelant*)? Nicht allen! Loisy schrieb: „Ihre [der Modernisten] Ausführungen über die alten Dogmen hatten

¹⁰⁾ „Il nome non è felice. Anche il Cristianesimo una volta è stato condannato come moderno, e così pure, a suo tempo, lo scholasticismo: ogni cosa che ora è vecchia, fu nuova; e quindi il termine: modernismo imbarazzerà i posteri.“ Tyrrell, *Rinnovamento* II, S. 367; Brief an die *Times* v. 30. Sept. 1907. — Loisy, *Simple réflexions* S. 14, 257, 273, 276. — Funk, Redakteur des „Neuen Jahrhundert“ erklärt: „Der Vatikan schilt uns ‚Modernisten‘; das ist ein Schimpfwort und sollte von uns nicht gebraucht werden.“ *Das Neue Jahrhundert*, 27. Nov. 1910. Warum diese Klage, wenn die Modernisten sich doch rühmen, das Mittelalter abgeschüttelt zu haben und ganz mit der Zeit zu marschieren?

¹¹⁾ Loisy, *Autour d'un petit livre*, S. 186.

¹²⁾ „Le trait commun [der Modernisten] est le désir d'adapter la religion catholique aux besoins intellectuels, moraux, sociaux du temps présent.“ *Simple réflexions* S. 13.

¹³⁾ „Essayer de concilier la religion avec le progrès de la science, tel était le but avoué des modernistes de la première heure, œuvres d'apologistes sans plus. Tout d'abord ils disaient: ‚Nous ne voulons ni détruire, ni reconstruire, mais sauvegarder en renouvelant‘.“ B. Nicollier, *La reconstruction moderniste. Revue moderniste internationale* 1912, S. 1 ff.

nicht den eigentlichen Zweck, diese zu erhalten, indem man sie verjüngte. Sie sollten vielmehr ein Mittel des Rückzuges sein, ein einfaches Brett über den Graben, der Theologie und Geschichte trennt, keine dauernde Brücke. Es war vielleicht keine so üble Idee, die lehrende Kirche darauf aufmerksam zu machen, daß sie daran war, sich völlig zu kompromittieren; daß der Katholizismus sich nicht länger halten könne, wenn er sich nicht befreie von dem Autoritarismus, der das religiöse Leben unfruchtbar macht und vom Geiste des intransigenten Dogmatismus...; daß das Heil für die katholische Institution in der Bewegung des Lebens liege, im Gang mit dem Jahrhundert, und nicht im blind verzweifelten Kampf gegen den modernen Gedanken und die moderne Gesellschaft... Das was man den katholischen Modernismus nennt, [war] nur ein Versuch, vielleicht ein phantastischer und offenbar wirkungsloser Versuch, aus der Kirche den Begriff des absoluten Dogmas und den absoluten Begriff der Autorität, d. h. den Despotismus der traditionellen Formel und den Despotismus des Papstes zu eliminieren. Er hatte sich keine andere Aufgabe gestellt. Man lese — um nur Tote zu nennen — Tyrrell, und wenn man will „L'Évangile et l'Eglise“¹⁴⁾.

4. Der oberste Zweck der Modernisten (wenn auch, wie wir eben sahen, nicht von allen aufrichtig gemeint) war also ein apologetischer: die Verteidigung und Erhaltung der Kirche durch Anpassung an die Bedürfnisse der Gegenwart. Sie wollten, um mit Tyrrell zu reden, eine Arche bauen. In diesem Ziele treffen sie sich mit den Amerikanisten und dürfen insofern deren Erben und Nachfolger genannt werden¹⁵⁾.

Aber was trieb denn die Modernisten zum Bau einer Arche? Wo lag der Anstoß für die Modernismusbewegung? Sie werfen dem Papste vor, er habe mit Unrecht die Philosophie als Ausgangspunkt ihrer Bewegung bezeichnet; während doch der Modernismus ein Sprößling der Kritik, nicht aber der Philosophie und

¹⁴⁾ Revue historique 1911, Bb. 107, S. 391—392; Das Neue Jahrhundert 1911, S. 435. „L'Évangile et l'Eglise“ ist von Loisy selbst verfaßt; Loisy rechnet sich also bereits zu den toten Modernisten.

¹⁵⁾ „Diretta e naturale filiazione dell' Americanismo“, nennt sie Cavallanti (Modernismo e Modernisti 1906. S. 1). — Oben S. 302.

schon gar nicht von Kant sei. Das Programm sagt: „Das päpstliche Dokument geht von der Voraussetzung aus, daß die Wurzel des Modernismus ein philosophisches System sei und daß diesem die leitenden Grundsätze unserer Kritik, der biblischen wie der historischen entnommen seien, daß daher die Schwierigkeit unseres Bemühens, die überlieferte katholische Lehre mit den Ergebnissen der positiven Wahrheit in Einklang zu setzen, in Wirklichkeit aus einigen theoretischen Voraussetzungen entstehe, die wir aus Unkenntnis der Scholastik und dem Hochmut unserer Vernunft zuliebe festhielten... Nicht die Philosophie beherrscht unsere Kritik, im Gegenteil ist es die Kritik, die von selbst zu einigen noch schüchternen und unsichern philosophischen Folgerungen oder vielmehr zur gewissenhaften Erklärung gewisser Ideen geführt hat... Wir müssen vielmehr für unsere Gedanken eine vollständig kritische Basis und nur aus Tatsachen geschöpfte Voraussetzungen in Anspruch nehmen.“¹⁶⁾

5. Mit diesem Vorwurf haben die Modernisten unrecht. Zwar wollen wir nicht bestreiten: die Sündflut, die sie zum Bau einer Rettungsarche trieb, die Flut neuer wissenschaftlicher Ergebnisse sahen sie am bedrohlichsten von den Hängen der Geschichte und der Bibelwissenschaft herabstürzen. Da war zunächst die vergleichende Philologie und Religionsgeschichte, die der Absolutheit des Christentums Eintrag zu tun suchte. Die freidenkerische orientalische Wissenschaft maß ihre Ertragnisse mit der Bibel, um ihren historischen Charakter zu widerreden. Der Assyriologe S. Delitzsch hatte am 13. Januar 1902 und am 12. Januar 1903 vor dem deutschen Kaiser und vor der deutschen Orientgesellschaft in Berlin zwei Vorträge gehalten, worin er behauptete, daß eine ganze Reihe biblischer Erzählungen jetzt auf einmal in reinerer und ursprünglicherer Form aus der Nacht der babylonischen Schatzhögel ans Licht trete, und daß sich kaum

¹⁶⁾ Il programma dei modernisti S. 15; deutsche Übersetzung S. 15. — *Σοιση*, *Simplex réflexions*: „On oublie... que le mouvement moderniste n'a pas commencé par la philosophie, mais par l'histoire ecclésiastique, et bientôt après par l'exégèse biblique“. — *Εβηςο* *Τηρε* II, *Medievalism* S. 110 ff. (gegen Kardinal Mercier); *Rinnovamento* vol. IV, S. 392; vol. II, S. 412; *Revue moderniste internationale* 1912, S. 155. *G. Prezzolini*, *Cos'è il modernismo?* 1908, S. 20.

eine größere Verirrung des Menschengesistes denken lasse als der Glaube, das alte Testament sei ein religiöser Kanon, ein offenes Religionsbuch. Der Geist, die Weltanschauung der Bibel, die Bibel selbst in ihren idealsten Punkten sei nur eine kümmerliche Abfärbung babylonischer Kultur. Der furor babylonicus, der Schrecken des Orientalismus ging um! Nur zögernd kamen manche zur Einsicht, daß eine unermessliche religiöse Überlegenheit der Bibel über Babylon unbestreitbar, daß die Bibel mit Babel bloß in stofflicher, nicht in Kopienverwandtschaft stehe, und daß die Panbabylonier schließlich nur das eine erreichen werden: Zeugen zu sein für die Wahrheit der Bibel.

Sehr lebhaft wurde auch die Inspiration, bzw. die Irrtumslosigkeit der Bibel besprochen. Die Ansichten von Lenormant, Newman, d'Hulst, Lagrange, Humelauer schufen Aufregung und Verwirrung. — Die Sturmflut des Baur'schen Kritizismus, die sich einst über das Neue Testament ergossen, war zwar, wie Harnack feststellte, in rückläufiger Bewegung; aber was Wellhausen aus dem Alten, Harnack aus dem Neuen Testament herauschnitt, war gerade das Herzstück. Und Renans Geist war, besonders in Frankreich, noch keineswegs gebannt.

Wie der Amerikanismus, die neue Apologetik und Philosophie um sich griff, haben wir geschildert. Man rechne dazu die gewaltigen Kämpfe und Erschütterungen, die das Trennungsgesetz in Frankreich mit sich brachte.

Das war die Zeit, wo der Ruf erscholl: „Die Sündflut kommt; bauen wir eine Arche!“ So drohend konnten aber die Angriffe auf die Kirche nur dem erscheinen, der den Standpunkt, von welchem aus sie erfolgten, als fest und berechtigt anerkannte und nicht einsah, wie haltlos und hinfällig er war.

Denn es ist nun einmal unbestreitbar, daß die kirchenfeindliche Spitze der vergleichenden Religionsgeschichte und des biblischen Kritizismus in letzter Linie daher stammt, daß man das wunderbare Eingreifen eines persönlichen, außerweltlichen Gottes in die menschliche Geschichte im Namen der Philosophie als unmöglich und daher als nicht stattgefunden erklärt.

Oder wird dies erklärt nicht im Namen der Philosophie, sondern im Namen der Geschichte? So sagen die Gegner: wir bestreiten das wunderbare Eingreifen Gottes, weil die Geschichte

nichts davon weiß¹⁷⁾. — Allein das ist eine Ausrede. Nur jene Geschichte weiß nichts z. B. von den evangelischen Wundern, die von der kritizistischen Philosophie geblendet, an die Evangelien herantritt. Keine Geschichte allein hat sich noch nie als befugt erwiesen, die Wunder, das Übernatürliche aus den Evangelien, aus der Geschichte überhaupt zu streichen. Das Mark des biblischen Kritizismus bildet also doch die moderne Philosophie und Pius X. hatte vollständig recht, wenn er die moderne Philosophie als Basis des Modernismus bezeichnete. Von ihr war ergriffen, wer vom Angstfieber der drohenden Sündflut befallen wurde. Welcher Art diese Philosophie gewesen, haben wir gesagt; sie hat verschiedene Richtungen, die aber in gemeinsame Grundlinien zusammentreffen, von welchen die Modernisten ausgehen.

7. Kapitel.

Wer ist ein Modernist?

Die Philosophie hat die Modernisten nicht nur in Angst geschauert und zum Bau einer Rettungsarche getrieben, sondern auch Plan und Material dazu geboten. Wir kommen daher, die frühern Darlegungen zusammenfassend, hier zu der Frage: Wer ist ein Modernist?

Die Bezeichnung Modernist ist so einschneidend, daß man damit niemand leichter Hand belasten darf. Angewendet auf einen Katholiken, ist sie mehr als ein bequemes Parteischlagwort des Tages; sie spricht ihm Glauben und Christentum ab und das darf so leichtthin nicht geschehen. Daß man da und dort mit dem Prädikat „Modernist“ nicht eben zu kargen scheint, mag nur deshalb möglich sein, weil man den Sinn des Wortes nicht erfaßt hat, oder nicht festhält, sondern umprägt. Modernist, Modernismus ist nun aber kein beliebiges Gebilde, sondern ein klar geprägter Begriff, vom kirchlichen Lehramt authentisch benannt, beschrieben und verurteilt. Das päpstliche Rundschreiben „Pascendi“ vor allem muß maßgebend bleiben, wenn wir den Begriff „Modernist“ richtig bestimmen wollen. An Hand desselben kommen wir zu folgenden Erwägungen.

Nicht schon deshalb ist jemand Modernist, weil er, im

¹⁷⁾ Loisy, *Simplex réflexions* S. 166.

Rahmen des Dogmas bleibend, durchweg zu den neuesten Ergebnissen der Forschung sich zu bekennen geneigt ist — z. B. über Zeit und Dauer des öffentlichen Wirkens Christi, oder über die Verbürgtheit einer Reliquie, eines Wallfahrtsortes, einer überlieferten Thatfache. Ein solcher ist modern und mag da und dort als Opfer seines Fortschrittshanges irre gehen; aber einzig deshalb ist er noch kein Modernist.

Ist derjenige ein Modernist, welcher die Kirche in Sachen der Gesetzgebung und Disziplin unter die Vormundschaft des Staates bringen und einer Umgestaltung der Disziplin im Sinne der Modernität das Wort redet? Nein. Er wird ein Gallikaner, Febronianer, Josephiner oder Reformator sein, aber einzig deshalb ist er noch kein Modernist.

Ist derjenige ein Modernist, der eines oder mehrere Glaubensdogmen der Kirche bestreitet, z. B. die Heiligste Dreifaltigkeit, die Ewigkeit der Höllestrafen, die Versöhnung durch Christus, die Notwendigkeit der Gnade, die Unfehlbarkeit des Papstes? Nein. Er ist Arianer, Origenist, Sozinianer, Pelagianer, Altkatholik; aber einzig deshalb ist er noch kein Modernist.

Es könnte einer fast alle Glaubensartikel leugnen und doch kein Modernist im Sinne von Pascendi sein, und es könnte einer fast sämtliche Glaubensartikel der Kirche festhalten und doch Modernist sein. Der Modernist unterscheidet sich vom Katholiken nicht durch ein Weniger von Glaubensdogmen, nicht quantitativ, sondern qualitativ und in der Wurzel. Ein Kredo mit einer bestimmten Anzahl von Glaubensartikeln aufzustellen, hat der Modernismus als seinem Wesen widersprechend stets abgelehnt. Er besitzt ein geschlossenes religiöses System, aber kein fest umgrenztes Kredo.

Was heißt denn Modernist sein? Es heißt bestreiten, daß wir irgendeine religiöse Erkenntnis haben können, die mit der Wirklichkeit übereinstimmt, heißt behaupten, daß wir Gott und die ganze sinnliche und überweltliche Wahrheit in bezug auf ihr Dasein und Wesen in keinem, auch nicht im geringsten Punkte wirklichkeitsgetreu zu erkennen vermögen: der Modernist ist Agnostiker, der Glaube und Wissen völlig trennt.

Modernist sein heißt weiterhin behaupten, alles Religiöse und jede Religion, die christliche so gut wie die außerschristlichen,

besitze ihre eigentliche und tiefste Quelle im eigenen Ich des Menschen, näherhin im Unterbewußtsein. Einzig oder doch in entscheidender Weise von hier aus empfängt sie Anstoß und Richtung, Leben und Vollendung. Dem Wirken und der Stimme Gottes begegnet die Seele ausschließlich nur in ihrem Innern; Gegenstand und tiefsten Beweggrund ihres religiösen Glaubens und Gehabens zieht sie aus ihrem eigenen Schoß. Eine von außen an den Menschen herantretende, religionserzeugende Offenbarung Gottes gibt es nicht. Die religiösen Kräfte, die erzeugenden wie die aufnehmenden Kräfte der religiösen Handlungen, Gaben und Güter wurzeln ganz oder doch der entscheidenden Hauptursache nach im Schoß des Ich; von hier aus spinnt der Modernist seine Religion, wie die Spinne ihr Netz: der Modernist ist Immanentist.

Nun ist auch der Modernist auf dem Nebo der religiösen Autonomie, den einst Kant erstiegen, angelangt; er ist „eigener Herr im eigenen Hause seines Gewissens, im Heiligtum seines Herzens“¹⁾. Mehr noch, Kant, der Moses der modernen Weltanschauung, starb auf dem Nebo seiner Autonomie; der Modernist aber zieht ein ins gelobte Land des Relativismus, wo die Wirbelwinde der Werdephilosophie und schrankenlosesten Entwicklung über die Gefilde der Glaubenslehre fegen. Denn ihm ist die Religion ein subjektives Gespinnst nicht etwa nur im Sinne der Kantischen Begriffswelt, die, ob schon aus dem Schoß der Immanenz geboren und daher auch ein subjektives Gebilde, doch notwendige, allgemeine und ewige Gültigkeit besitzt. Die Religion des Modernisten entsproßt der vitalen Immanenz, d. h. den Bedürfnissen und Wünschen des Gemütes, dem Druck und Drang des Herzens und des Lebens, dem Willen, sich zu behaupten und zu retten. Das Netz der Modernistenreligion besteht nicht aus diamantenen Säden und Formen, welche die ewig gültige Vernunft geflochten, sondern ist ein lustiges Gebilde, das, wenn es im Sturm des Lebens und des Herzens schwankt und reißt, nach dem Diktat des religiösen Instinktes neu geschaffen wird: der Modernist bekennt sich zur vitalen Immanenz; und deshalb ist der Modernismus weit mehr als nur eine Kantianisierung der Religion.

¹⁾ Schnitzer, Katholizismus und Modernismus. München 1912, S. 8.

Die modernistische Offenbarung Gottes an die Menschen ist keine Mitteilung von Gedanken und Lehren, keine göttliche Bezeugung einer Wahrheit, kein Sprechen Gottes, weder äußerlich, wie es der Gottmensch Jesus Christus getan, noch innerlich, wie es bei der Uroffenbarung im Paradies geschehen sein mag. Die modernistische Offenbarung ist ein Auftauchen Gottes in die religiöse Erfahrung, ein Schrei des Unerkennbaren in den Schallbecher des Gefühls, ein mystischer Einbruch aus dem Vulkan des Unterbewußtseins in den Horizont des Seelenlebens: der Modernist bestreitet die göttliche Wortoffenbarung.

Und worin besteht der modernistische Glaubensakt, der die modernistische Offenbarung entgegennimmt? Der modernistische Glaube kommt nicht vom Hören; er ist weder die Zustimmung des Verstandes zu einer formulierten gottbezeugten Wahrheit, noch ist er überhaupt ein Akt des Verstandes, wenigstens nicht in seinem Grund und Kern. Vielmehr ist er ein Realgefühl, ein unmittelbarer Kontakt des Absoluten, ein Erlebnis des Unerkennbaren als Wirklichkeit, ein Vibrieren aller Seelenkräfte in lebendiger Erfahrung und Berührung Gottes. Beim modernistischen Glauben spielt der Verstand nicht die grundlegende und maßgebende, führende Rolle, sondern die höchst untergeordnete, nachträgliche Rolle eines stummen Dieners, der in dunkler Nacht seiner launischen Herrin mit einem Lichte nicht vorausgehen darf, sondern weit hinterher zu folgen hat: er kann nachträglich feststellen, welche Pfade seine herrische Dame gewandelt, er darf die instinktartigen religiösen Ausbrüche des Unterbewußtseins durchleuchten und analysieren, er mag den Schrei des Absoluten im Schallbecher des Gefühls zu deuten suchen, — Eines darf er nicht: die Ausbrüche des Unterbewußtseins auf ihren Ursprung, ihre Echtheit und Wahrheit und daher auf ihre religiöse Berechtigung prüfen! In religiösen Dingen ist der Verstand nicht mehr Richter, sondern nur blindgehorsamer Übersetzer und Deuter der Orakelsprüche, welche die geheimnisvolle, souveräne Pythia — das Unterbewußtsein — von sich gibt. Hegemonie und Primat, Grund- und Leitakt im Geschäfte der Religion liegt nicht mehr beim Verstande, sondern beim instinktartigen Gefühl und Willen: der Modernist verwirft die Vernunftapologetik und bekennt sich zur Instinktapologetik. Den religiösen Kultus am Altare des

Modernismus leitet nicht in rhythmischer Sicherheit ein verstandesheller Glaube, sondern im wirrsten Durcheinander das verstandlos lallende Unterbewußtsein mit seinen unartikulierten Lauten und sinnlosen Gebärden.

Nun zum Sturme auf die Dogmen! Den Modernisten sind die Dogmen nicht Gegenstand des Glaubens, sondern der Orthodogie. Denn die Dogmen sind nicht geoffenbart, sondern nur von der lehrenden Kirche (*ecclesia docens*) auf Drängen und Treiben der lernenden Kirche (*ecclesia discens*) formuliert worden. Kam bisher die göttliche Offenbarung in bindender Weise durch die lehrende Kirche zur hörenden Kirche, so ist nun beim Modernismus die lehrende Kirche zum Sekretär und Redaktor der hörenden Kirche herabgesunken. Christus sagte zu den Trägern der hierarchischen Gewalt, also zur lehrenden Kirche: „Gehet hin und lehret alle Völker . . . und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe.“ Anders die Modernisten: „Gehet hin und erforschet die religiösen Meinungen und Wünsche der Gläubigen, um dieselben geschickt in dogmatische Programmsätze zusammenzufassen: der Modernist leugnet das gottgesetzte gewissensverbindliche Lehramt der Kirche.

Nun werden auch noch die Dogmen, die das modernistische, schattenhafte kirchliche Lehramt aufstellt, ausgehöhlt und aller verstandesmäßigen Wahrheit entleert. Denn die modernistischen Dogmen sind so wenig Abbilder der Überwelt, als die Landkarten Abbilder einer Landschaft, oder die Längen- und Breitenkreise Abbilder des Erdballs sind; sie haben keinen theoretischen Wahrheitswert, der Gott und Göttliches auch nur zum Teil sachgetreu widerspiegeln würde: modernistische Dogmen sind rein symbolische, allegorische Dogmen.

Und weil die modernistischen Dogmen rein symbolische Dogmen sind und nicht sachgetreue Feststellungen und Aussagen über Gott und Göttliches, deshalb sind sie auch nur etwas Vorläufiges, Einstweiliges, Provisorisches. Sobald die lernende Kirche (*ecclesia discens*) dazu drängt, wird die lehrende Kirche (*ecclesia docens*) die bisherigen dogmatischen Programmsätze umdeuten oder abschaffen und zeitgemäße, neue aufstellen. Hat die lernende Kirche gestern und dort bestimmte Dogmen als praktisch-wahr empfunden, so verlangt sie für heute und hier andere dogmatische Formeln

als praktisch-wahren Ausdruck ihres religiösen Fühlens und Wollens: der Modernist ist Relativist.

Ist nun der Modernismus nicht ganz das gleiche wie der fortgeschrittenste liberale Protestantismus? Die Modernisten wollen das nicht wahr haben und behaupten, von den liberalen Protestanten wesentlich verschieden zu sein. Der Protestantismus sei schrankenloser, unkontrollierter Individualismus; der Modernismus hingegen sei kirchlich kontrollierter Individualismus. Der Protestantismus sei atomisiert, beruhe auf dem individuellen Gewissen jedes einzelnen und widerstrebe einer gesellschaftsmäßigen Kirchenorganisation von Grund aus. Umgekehrt besitze der Katholizismus eine wunderbare kirchliche Organisation und sei kraft seines Wesens vom Geiste des Kollektivismus getragen. Allein, wenn man bedenkt, daß nach den Modernisten das Einzelgewissen der kirchlichen Hierarchie gegenüber vollkommen selbständig und unabhängig bleibt, daß die kirchliche Hierarchie nur Dienerin und Dolmetscherin der vereinigten Einzelgewissen zu sein hat, daß gerade der Papst, Grundlage und Gipfel der katholisch-kirchlichen Organisation, von den Modernisten am heftigsten bekämpft wird, so wird man die angegebene Grenze zwischen Modernismus und liberalem Protestantismus nicht als unübersteiglichen Gebirgszug, sondern als einen schmalen Graben empfinden, der jederzeit mühelos überschritten werden kann.

Wird nun der Modernist die katholischen Glaubensartikel preisgeben? Sein System zwingt ihn nicht dazu. Wird er sie festhalten? Der Modernismus verbietet es nicht. Aber wenn er sie festhält, so geschieht es nicht, weil sie Gott geoffenbart und die Kirche zu glauben vorstellt, sondern er hält sie fest, weil seine Herzensbedürfnisse, sein religiöser Instinkt aus dem Unterbewußtsein herauf es so gebietet; er hält sie fest in einer ganz andern Bedeutung und Auslegung als der Katholik, hält sie fest nicht wie der Katholik, auf ewig, sondern bis auf weiteres.

Die Religion des Katholiken und des Modernisten unterscheidet sich also nicht wie ein Mehr oder Weniger, sondern wie Tag und Nacht. Der Modernist hat der christlichen Religion das Herz durchstoßen, die Wurzel weggeschnitten: den übernatürlichen Ursprung und Charakter, das offenbarende Wort

Gottes. Nichts hindert den Modernisten, alles Übernatürliche zu liquidieren: Glaube, Offenbarung, Christus, Erlösung, Kirche, Sakramente, Heilige Schrift. Will er aber die genannten Punkte nicht liquidieren, so bleibt ihm das unverwehrt; nur darf er sie nicht festhalten als übernatürliche Satzungen oder aus übernatürlichen Gründen oder unwiederruflich auf ewige Zeiten. — Auch alle natürliche Religion zerstört der Modernismus. Nirgends mehr ein fester Pol auf religiösem Gebiet! Die Ampel der Übernatur ist ausgelöscht, die Vernunft entthront. Die bunten und zügellosen Instinkte des Lebens haben mit ihr Rolle getauscht. Herrinnen sind nun sie; die Vernunft darf aus Gnade noch ihre Magd sein. Der Modernismus gleicht einer Pyramide, die nicht mehr auf der breiten, unverrückbaren Basis des Verstandes, sondern auf der Spitze schwankender Lebenslaune steht. Er ist nicht mehr eine Religion auf dem Felsengrund des Wortes Gottes; nicht einmal eine Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, sondern eine Religion innerhalb der Grenzen des blinden Instinktes. Damit wird er in der Tat die Sammelstätte aller wirklichen und möglichen Häresien — omnium haereseon conlectus²⁾).

Die zwei finstern Türme am Tempel des Modernismus: Agnostizismus und Immanentismus — stammen von Kant; das lustige Schiff bildet die Schleiermachersche Gefühlstheologie, und die sinnreiche Einrichtung, durch welche der ganze Bau nach den Klängen des Lebens sich dreht, schufen Hegel, Schopenhauer, Ritschl und James. Loisy und Tyrrell taten nicht viel anderes, als daß sie am Giebel mit dreister Hand die Inschrift anbrachten: „Katholische Kirche“. Erst der Modernismus sei katholisch! Heißt denn katholisch nicht allgemein? Und haben wir Modernisten nicht die allgemeinste aller Religionen, in der jede andere Platz hat³⁾? „Keine Christusse mehr mit engen Armen! Im Zweifel-

²⁾ Pascendi S. 82.

³⁾ Der Modernismus sei der wahre, katholische Katholizismus, weil eben der Katholizismus seinem Wesen nach katholisch, d. h. allumfassend sein muß. Schnitzer, Katholizismus und Modernismus, S. 42. — Loisy habe eine höhere religiöse Stufe erstiegen, „weil in ihm die katholische Seele an Größe und Kraft gewonnen, einen weitem Horizont umspanne, katholischer geworden sei.“ Paul Sabatier Les modernistes, S. XXXI. Die Herren verwechseln katholisch mit — — Kautschuk!

haften sei Freiheit! Und was ist nicht zweifelhaft? Auf die Frage: Quid est veritas? hat der Meister selber geschwiegen. Welch ein Beispiel! und wie selten befolgen wir es!⁴⁾

Jetzt erübrigte noch, den Heiligen Vater einzuladen, daß er den Tempel des Modernismus weihe, damit die künftige Menschheit dahin wallsfahre. Aber Pius X. hat verdienstermaßen die Baumeister mit dem Bann und den Bau selbst mit dem Interdikt belegt!

8. Schluß.

Ecclesia militans.

Ist der Modernismus, so wie ihn die Enzyklika Pascendi gezeichnet, ein Traumbild oder Wirklichkeit? Wer das, was wir an Hand der modernistischen Quellenschriften dargetan, unbefangen würdigt, kann darüber nicht im Zweifel sein. Der großangelegte Kampf Pius X. gegen den Modernismus war nicht ein Kampf gegen Windmühlen.

Wo liegen die Wurzeln des Modernismus? Wer sein Auge für Tatsachen nicht verschließen will, wird sagen müssen: in der

⁴⁾ „Plus de Christ aux bras étroits! In dubiis libertas, et qu'est-ce qui n'est pas douteux? A la question: Quid est veritas? le Maître lui-même s'est tu. . . . Quel exemple! et comme nous le suivons rarement!“ Henri Mazel: L'avenir religieux. Coenobium 1907, Nr. 4. S. 7. — Henri Mazel ist zweifellos ein seltsamer Bibelleser! Die Pharisäer bezeugten dem Heiland: „Meister! wir wissen, daß du wahrhaft bist, und den Weg Gottes nach der Wahrheit lehrst“ (Mt. 22, 16; Mc. 12, 14; Lc. 20, 21). Johannes nennt den Heiland „voll der Gnade und Wahrheit“ (1, 14); „Gnade und Wahrheit aber ist durch Jesum Christum geworden“ (Jo. 1, 17). Der Heiland selbst erklärt: „Wenn ihr in meiner Rede verbleibet, werdet ihr wahrhaft meine Jünger sein. Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird auch frei machen“ (Jo. 8, 31, 32); „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Jo. 14, 6). Er verheißt den Aposteln den Geist der Wahrheit, der sie in alle Wahrheit einführen werde. Und vor Pilatus erklärt Christus feierlich: „Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugnis gebe. Wer immer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme“ (Jo. 18, 37). Und Henri Mazel macht den Heiland zum Skeptiker! Nach allem, was die Ewige Wahrheit verkündet, stellen auch die Modernisten progig die Frage: Was ist Wahrheit? und eilen davon wie Pilatus, ohne eine Antwort abzuwarten!

liberal-protestantischen Theologie. In einem Feuilleton über die Modernisten schrieb das Journal de Genève¹⁾ sehr richtig: „Alle Streiter für die Freiheit des christlichen Gewissens, alle, welche unter eigenen Wagnissen und Gefahren zur Entwicklung des religiösen Wissens beigetragen, sind heute für ihre Bemühungen reichlich belohnt. Sie erblicken jenes unglaubliche Schauspiel, daß die protestantische Theologie als Vorhut mit wehenden Fahnen in das Heiligtum des Katholizismus einzieht, ohne daß der äußere Anblick des Gebäudes die geringste Änderung zeigt. Alles spielt sich ab im Innern, im Geheimnis des Gewissens. Die modernistischen oder liberalen Katholiken bleiben immer die ergebenen Söhne der Kirche; die Hierarchie, der Ritus, die Liturgie behalten ihr säkulares Gepräge, aber die gesprochenen Worte haben nicht mehr die gleiche Bedeutung, und der Versuch einiger gelehrter Abbés, den Zeitgedanken mit dem Christentum auszusöhnen, kann bei den Gläubigen aller Kirchen nur ein Gefühl der Sympathie und Bewunderung erwecken.“

Ebenfalls ein Protestant, Karl Holl, erklärt: „Was jetzt im andern Lager die Gemüter erregt, schneidet schon längst tief in unser eigenes Leben. Seit mehr als anderthalb Jahrhunderten bewegt sich die ganze innere Geschichte des Protestantismus um die Aufgabe, den christlichen Glauben und die Wissenschaft der Neuzeit ehrlich zueinander ins Verhältnis zu setzen. Daß nunmehr dasselbe Problem auch in der katholischen Kirche sich anmeldete, war uns ein neues Zeugnis für seine Unabweisbarkeit innerhalb des modernen Lebens. Aber wie würde man sich dort mit ihm abfinden? Wir kennen seine Schwierigkeit aus reicher schmerzlicher Erfahrung. Noch stehen sich bei uns die Gegensätze so schroff wie vor einem Jahrhundert gegenüber.“²⁾

War der Modernismus für die Kirche eine Rettungsarche? So meinte Tyrrell. Durch den brandenden Wellenschlag einer falschen Wissenschaft geängstigt, rief er aus: „Seht ihr nicht? Die Sündflut kommt! Bauen wir eine Arche, gründen wir eine neue Religion!“ Er vergaß, daß Noe die Arche bauen mußte nach Plan und Weisung Gottes, daß die Arche gegen jede anti-

1) 8. März 1908.

2) Der Modernismus. 1908, S. 4.

christliche Sündflut schon gebaut und für immer gebaut ist durch das Wort des Herrn, und daß diese Arche nichts anderes ist als das kirchliche Lehramt, wurzelnd und gipfelnd im hl. Vater zu Rom! Weder Tyrrell, noch Loisy waren zur Rolle Noes berufen!

Ist der Modernismus jene harmlose Bewegung, als die er von manchen Anhängern ausgegeben werden will? Der Modernismus habe ja nur das Mönchsgewand der Scholastik und das finstere Mittelalter abstreifen wollen! Als ob sein Kampf nur den Folterkammern und Raubritterburgen, der ptolemäischen Astronomie und den vier Elementen der alten Physik gegolten hätte! Unter Scholastik versteht der Modernismus das ganze unveränderliche Dogmensystem der Kirche, und Mittelalter ist ihm die Offenbarung Christi, welche die Apostel verkündet und mit ihrem Blute besiegelt. Das ist es, was der Modernismus abwerfen will!

Dieses Ziel leuchtet aus allem hervor, was wir über das Wesen des Modernismus gesagt, und ist auch von Seite der Modernisten unverhüllt ausgesprochen worden. Nicht Reform wollen wir, sondern Revolution! ruft „Spartacus“. Über die Geschichte eines Landes entscheidet die Armee, über die Geschichte der Kirche die Priester. „Bei den Klängen der Marseillaise des Geistes wird der Klerus diese letzte Bastille des Gewissens (das Papsttum) zerstören und wirklich alles in Christus erneuern, aber im Christus der Evangelien, im Christus der Freiheit und der Liebe.“³⁾ — Tyrrell frohlockt: „Jetzt ist die Art gelegt an die Wurzel des Baumes, während sie in der Reformation nur gegen dessen Zweige geschwungen wurde. Die sog. Reformatoren verloren damals ihr Spiel, weil sie Fundamente stehen ließen, von welchen aus ihre Gegner sie leicht widerlegen konnten.“⁴⁾

³⁾ „Ce jour-là, au chant de la Marseillaise de l'Esprit, le clergé détruira cette dernière bastille de la conscience, en restaurant véritablement toutes les choses dans le Christ, mais le Christ de l'Evangile, le Christ de la liberté et de l'amour.“ *Revue moderniste internationale* 1910, S. 370.

⁴⁾ „Ora la scure è messa alla radice dell' albero: allora (in der Reformation) non fu portata che contro i rami. Allora i sedicenti riformatori fallirono, perchè ammisero presupposti in base a cui i loro avversari potevano facilmente confutarli.“ *Rinnovamento III*, S. 178.

Was bisher an Häresien im Schoß der Kirche selbst auftrat, das waren Stürme auf einzelne Bastionen der Glaubenslehre. Niemand innerhalb der Kirche hatte es noch versucht, die Festung des Glaubens ganz einzuschließen, keiner hatte einen allgemeinen Sturm auf ihre gesamten Werke gewagt; das ganze Christentum in seinen Fundamenten, in seinen Grundvoraussetzungen anzugreifen, das unternahm von allen Irrlehren, die in der Kirche selbst entstanden, zum erstenmal der Modernismus. „Der Kampf geht diesmal nicht um ein einzelnes Dogma oder ein Stück der Verfassung, sondern um das Ganze des christlichen Glaubens, sowie er bisher von der katholischen Kirche verstanden und behauptet worden ist... (der Modernismus) hat einen Ausgleich zwischen katholischem Glauben und modernem Denken erstrebt, der tatsächlich auf eine Umwertung des ganzen theologischen und hierarchischen Systems hinauslief.“⁵⁾ So urteilt ein Protestant.

Der Ansturm des Modernismus ging nicht nur gegen die Kirche, sondern gegen den Gott des Christentums. Die neue Häresie überzog den Himmel mit der Wolke des Agnostizismus; in jener Kirche, wo täglich das Te Deum mit seinem erhabenen Lobpreis auf den unermesslichen Gott ertönt, sollte nun jede Aussage über Gott verboten oder als unwahr gebrandmarkt sein. Und doch hatte einst der hl. Augustin, der doch wohl wußte, daß alles menschliche Wissen über Gott ein bloßes Stammeln ist, ausgerufen: „Vae tacentibus de te! Wehe denjenigen, die von Dir schweigen!“⁶⁾

Mehr noch! Der Modernismus wollte über Gott nicht nur schweigen, sondern ihn preisgeben, indem er Wege beschritt, die in den Abgrund des Pantheismus und des Atheismus führen. Mit dem hl. Basilius können wir ausrufen: „Deus nobis periclitatur — man gefährdet unsern Gott!“

Konnte nun jemand im Ernste glauben, der Papst werde einem solchen Beginnen gelassen zusehen? Kann die Weisungen des Papstes an die Bischöfe zur Bekämpfung des Modernismus zu strenge, die ganze Energie der Abwehr zu scharf finden, wer die zerstörende Grundtendenz des Modernismus erwägt und würdigt? Ist eine solche Häresie im Anzug, so kann der Papst zu halber

⁵⁾ Karl Holl, Der Modernismus. 1908, S. 3.

⁶⁾ Bekenntnisse I, cp. 4.

Abwehr, zu Kompromissen sich nicht herbeilassen. „Wir sind“, erklärte der hl. Basilius, „in allem überaus milde und friedliebend. Aber wo man unsern Gott gefährdet und in Frage stellt, da verschwinden alle andern Interessen, und wir schauen auf ihn allein.“⁷⁾ Denn Papst und Bischöfe haben ihre beschworene Pflicht nicht vergessen: „Ihr werdet die Kraft des Hl. Geistes in euch empfangen und mir Zeuge sein in Jerusalem, und in ganz Judäa, und Samaria und bis an die Grenzen der Erde — eritis mihi testes!“⁸⁾ Immer gilt es, die Mahnung an Timotheus zu erfüllen: „Bewahre die Hinterlage — depositum custodi!“ Der Papst wird das christliche Erbe niemals schmälern lassen und vom Reich der Wahrheit, dessen Schlüssel ihm anvertraut sind, keinen Zoll preisgeben! „Wir vermögen nichts gegen die Wahrheit, sondern für die Wahrheit.“⁹⁾

Mögen übrigens die Gegner über die anti-modernistischen Maßnahmen Roms denken wie sie wollen: einen Ruhm können sie diesem Vorgehen nicht streitig machen, einen Ruhm, der um so höher steht, je seltener er ist: den Ruhm der Konsequenz. Rom empfing von Christus die Schlüssel für das Reich der Wahrheit — und es sollte kein strenges Zollamt handhaben, um vom Reich der Wahrheit die Konterbande fernzuhalten? Rom empfing von Christus das Hirtenamt der Seelen — und es sollte nicht zur Abwehr greifen, wenn irrige Lehren das Erntefeld Gottes in Brand stecken wollen, wie Samsons Füchse die Ernte der Philister? Rom ist die gottgesetzte Hüterin der Offenbarung, und es sollte sich darin ergeben, durch die Pfeile einer falschen Wissenschaft ein Dogma nach dem andern kampflos fallen zu sehen, wie einst Niobe ihre Kinder wehrlos fallen sah durch die Pfeile Apollos? Rom, auf dessen Stirne das Charisma der Wahrheit leuchtet, sollte das Glorienmeer seines Dogmenhimmels durch die Windsbraut

⁷⁾ „... Verum ubi Deus nobis periclitatur ac proponitur, tum demum omnia pro nihilo putantes, ipsum solum intuemur.“ Gregor v. Nazianz Rede 43, n. 50.

⁸⁾ Apg. 1, 8.

⁹⁾ 2. Kor. 13, 8. — Um die Modernisten zu entlarven und von der Kirche zu scheiden, war außerordentlich wirksam der Antimodernisteneid, vorgeschrieben im Motu proprio „Sacrorum Antistitum“ vom 1. September 1910.

der Tagesmeinungen umwölken, und seine Dogmen, Stern um Stern, verglimmen lassen?

Zehnter Pius! Du zeigtest dich der Welt als konsequenten Papst! Du erfaßtest deines Amtes Hochberuf und duldest am Glaubensgolde keine Schlacken! Du bietest der Welt nicht das Schauspiel des Trojanischen Apollopriesters Laokoon, der, kraftlos zur Abwehr, nur ohnmächtig zum Himmel klagt und mit brechendem Herzen es mitansehen muß, wie er und seine Söhne von den zwei gewaltigen Schlangen erdrückt werden! Als die zwei Schlangen „Zweifel und Weltgeist“, wie die zwei Schlangen von Tenedos, auf den Wogen der Zeit heranzischten, auf die Altäre losgingen und die Priester und die Gläubigen zu umschlingen drohten, da wehrte Pius X. sie ab mit überirdischer Kraft und Entschlossenheit.

Die Gegner selbst anerkennen die kraftvolle Konsequenz Pius X. in seinem Feldzug gegen den Modernismus. Gleich nach Erscheinen der Enzyklika hat der protestantische „Temps“ geschrieben: „Der Papst zwingt gewisse Herren, die Kirche eher zu verlassen, als in ihrem Schoße antikatholische Umtriebe zu veranstalten. Die Jahrhunderte alte Lehre und Disziplin der Kirche kann nicht den Augenblicksideen geopfert werden, ebensowenig als die objektive, philosophische und theologische Arbeit den individuellen Eindrücken. Stellt man sich auf den katholischen Standpunkt, so bleibt Rom logisch mit Leo XIII. und den Überlieferungen der Kirche.“¹⁰⁾

Und ein anderer Protestant schreibt: „Man braucht kein Anhänger der katholischen Glaubenslehren zu sein, um die antimodernistischen Bestrebungen in unsern Tagen — so seltsam dies auch vielen Ohren klingen mag — freudig zu begrüßen. Jeder wird dies tun müssen, der auch auf religiösem Gebiet konsequente Durchführung der Grundsätze als eine dringende Forderung erhebt. Gerade in den religiösen Gärungen der Gegenwart dient es offensichtlich der Klärung, wenn jede Richtung möglichst unzweideutig Farbe bekundet und ihre letzten Ziele zum offenen Ausdruck bringt. Liberale Verwaschungspolitik ist hier am wenigsten heute am Platze, da die Klage der innern Unwahrhaftigkeit des religiösen

¹⁰⁾ Im „Journal de Genève“, 18. Sept. 1907.

Lebens in seinen überkommenen Formen eindringlich an unser Ohr tönt . . . Modernistischen Strömungen Tür und Tor öffnen, würde für die katholische Kirche eine ungeheure Inkonssequenz und allmähliche Selbstvergiftung bedeuten.“¹¹⁾

„Der Modernismus“, so klagt einer seiner Vertreter, „hatte in Wirklichkeit einen Fehler: er war zu schön. Wie jene jungen Epheben, auf welche die Götter eifersüchtig waren, mußte er in der Blüte seiner herrlichen Jugend dahinsterven.“¹²⁾ Nein, nicht wegen seiner Schönheit, sondern aus einem andern Grunde muß der Modernismus sterben! Es sei uns gestattet, diesen Grund zu nennen, indem wir einen Gedanken des hl. Irenäus über die damaligen Häretiker auf die Modernisten anwenden. Die Modernisten bringen auf den Altar Gottes fremdes Feuer, d. h. un-katholische Lehren; deshalb rafft sie das Feuer des Himmels hinweg wie Nadab und Abiud. Sie erheben sich gegen die Wahrheit, gegen die gottgesetzte Hierarchie der Kirche und stacheln andere zu gleichem Aufruhr: deshalb verschlingt sie die Erde wie Core, Dathan und Abiron. Sie zerreißen die Einheit der Kirche; deshalb ereilt sie die gleiche Strafe Gottes wie einst Jeroboam!¹³⁾

Freilich weckte die Enzyklika Pascendi bei ihrem Erscheinen auch viel Haß und Hohn. Wie Tyrrell und Loisy ihr begegnet, haben wir bereits gesehen. In Deutschland war es die „Internationale Wochenschrift“, worin die „führenden Geister aus beiden Konfessionen“ auf Einladung der Redaktion sich äußerten. Der Heidelberger Professor Troeltsch schrieb dort: „Am 8. September haben in Dantes Himmel alle Heiligen trotz ihres Ausblickes zum unwandelbaren Gotteskreise um der Erde willen geweint. Auf der Erde selber aber wird uns nichts anderes übrigbleiben, als ehrlich und entschlossen den Weltanschauungskampf gegen einen Katholizismus aufzunehmen, der für den Geist der modernen Welt keinen Platz mehr hat . . . Der 8. September ist ein Schicksalstag des Katholizismus und damit wohl auch des europäischen geistigen

¹¹⁾ Dr. J. M. Verweyen, Philosophie und Theologie im Mittelalter. 1911, S. 133.

¹²⁾ Revue moderniste internationale. 1911, S. 317.

¹³⁾ Irenäus. Adv. haereses IV, 26, 2.

Lebens. Die Enzyklika wird von vielen Seiten angesehen als ein Akt römischer Intoleranz.“

An gleicher Stelle erhob Harnack den bösen Vorwurf, daß die Enzyklika tödliche Streiche gegen den Wahrheitsinn zu führen suche . . . „Sie ist der Ausfluß eines Geistes, der sich gegen das intellektuelle und sittliche Gewissen, welches wir erworben haben, verhärtet hat. Dadurch steht sie tief unter Thomas, von Augustin nicht zu reden.“ — Das „XX. Jahrhundert“ publizierte in der Dezembernummer das Programm der Krausgesellschaft, das eine übermütige Kritik der Enzyklika bedeutet. — Selbstverständlich hat auch der altkatholische Abbé und Professor Michaud zu Bern in der Revue internationale de Théologie die Streitart gegen Pascendi geschwungen. — Die „Neue Zürcher Zeitung“ meinte: „Niemals hat es einen päpstlichen Erlaß gegeben, der dem ehrlichen, wissenschaftlich gerichteten aufrichtig und unbefangenen forschenden Katholiken so sehr die Schamröte ins Antlitz trieb, wie die Enzyklika Pius X. Niemals hat ein Papst dem wissenschaftlichen Bewußtsein seiner Zeit so offen Hohn gesprochen, ein so fedes Attentat auf die elementarsten Anrechte der menschlichen Vernunft verübt. Nie war ein päpstlicher Erlaß so tief unsittlich und durchaus verwerflich. Denn was den Menschen zum Menschen macht und sein höchstes und heiligstes Kronrecht bildet, das ist seine Vernunft. Jeder Angriff auf die freie Ausübung der menschlichen Vernunft ist ein Angriff auf die höchsten Güter der Menschheit. Und eben deshalb ist die neue Enzyklika nicht bloß bedauerlich, sondern abscheulich.“¹⁴⁾ Als ob nicht gerade Pascendi ein Kampf wäre für das höchste und heiligste Kronrecht der Vernunft!

Die unverbindlichen Worte der N. Zürcher Zeitung werden höchstens erreicht durch den geistreichen Satz des protestantischen Pfarrers Johannes Kübel: „Am 8. September erschien seine (des Papstes) große Modernistenencyklika, seit Voltaire die blutigste Satire auf die katholische Kirche.“¹⁵⁾ — Die „Antwort der französischen Katholiken an den Papst“ enthielt mehr persönliche Bosheit auf Pius X., als ernste Beweisversuche. Das „Programm der Modernisten“ (Rom) steht in der Sache und in der Form bedeutend

¹⁴⁾ Nr. 295, Erstes Morgenblatt (1907).

¹⁵⁾ Geschichte des katholischen Modernismus. 1909, S. 1.

höher; darin bemänteln die Modernisten ihr Vorgehen, dessen Haltlosigkeit wir im Verlauf des Buches sahen, mit einem Text des hl. Augustinus, den sie an entscheidender Stelle verstümmeln.

Allein über den Sumpf der Spötter, über das Flachland der Tagesmeinungen, über die Hügel und Kuppen kleinlicher Rücksichten und Ängstlichkeiten ragst du, zehnter Pius, mit dem Weltodokument deiner Enzyklika unerschütterlich empor wie das mächtige Libanongebirge! Auf dem weltweiten Felde, wo die Herde Christi weidet, sehen wir dich als den starken Hirten wachen bei Tag und bei Nacht, oft einsam wie der Heiland am Ölberg! Ergrimmt, daß du ihnen die Herde Christi nicht wehrlos zur Beute gibst, heulen die Wölfe rings im Kreis; während mancher Judas im Dunkeln schleicht und die Schergen zu deiner Gefangennehmung herbeiführt! Dieses Geheul ist für das Ohr des Papstes weder neu, noch schreckhaft; aber es ist, und dessen freuen wir uns, ein Zeichen, daß der Hirte tüchtig und den Wölfen lästig ist!

Die *haeretica subtilitas* — die Verschlagenheit der Häretiker —, um einen Ausdruck des hl. Hilarius zu gebrauchen, schwingt nicht nur die Waffe der Drohung, sondern lockt auch mit dem Honig der Schmeichelei. Und so hat auch der Modernismus nicht nur einzuschüchtern gesucht, sondern auch den Anspruch erhoben, das Kind der Verheißung und des Friedens zu sein: die Kirche mit der Welt zu versöhnen¹⁶⁾. Das mißlang. Denn der Modernismus achtete nicht auf die Mahnung des hl. Paulus, daß alle Christen „einerlei Sprache führen“ sollen¹⁷⁾. Er vergaß auch die Versicherung des hl. Irenäus: „Die Predigt der Kirche ist in jeder Hinsicht unwandelbar und gleichmäßig¹⁸⁾.“ Der katholischen Einheit und Ordnung überdrüssig, wollte er sich an freidenkerischer Ungebundenheit berauschen:

Vielfarbig ist der Tag zu schau'n,
Einfarbig ist allein die Nacht.

Nachdem die Modernisten dem Menscheng Geist, wie Dalila dem Samson, die Haare — die religiöse Verstandeserkenntnis — abgeschnitten, darf dieser nun auch der Gefangene übermütiger

¹⁶⁾ „... ut se prudentiae, saeculi coaptaret“. Hilarius, de Trinitate VII, 1.

¹⁷⁾ 1. Kor. 1, 10.

¹⁸⁾ Advers. haereses III cp. 24. 1.

Philister sein und als geblendeter Riese die Mühlen des Relativismus treiben. Und so gilt von den Modernisten, was Irenäus von den Häretikern seiner Zeit schrieb: „Fern von dem Hause der Wahrheit, müssen sie sich in jeglichem Irrtum winden und wälzen, indem sie im Lauf der Zeiten über dieselben Dinge verschiedene Lehren aufstellen, aber niemals zu einer gefestigten Meinung gelangen. Sie wollen lieber Wort-Sophisten sein, als Schüler der Wahrheit. Sie sind nicht gegründet auf dem einen Felsen, sondern gebaut auf Sand mit vielen Steinen.“¹⁹⁾

Im 12. Kapitel der geheimen Offenbarung des hl. Johannes erscheint ein sonnenumkleidetes Weib, das mit ihrem Sohne in die Wüste flieht, da ein Drache sie bedroht. „Und der Drache wurde zornig über das Weib und ging, um Krieg zu führen gegen alle, die aus ihrem Samen sind, die Gottes Gebote halten und das Zeugnis Jesu Christi besitzen.“ In jenem Weibe und ihrem Sohne erblicken die Schriftausleger Maria und Jesus: jene, gegen welche der Drache Krieg führt, das sind die Gläubigen und die Kirche.

Immer wieder führt der Drache Krieg gegen jene, welche Gottes Gebot beobachten und das Zeugnis Jesu Christi besitzen. Immer wieder treten Männer auf, die, wie der hl. Paulus sagt, „Verkehrtes reden, die irren und in Irrtum führen.“²⁰⁾ Immer wieder erfüllt sich jenes andere Wort des Apostels: „Es muß Irrlehren geben“²¹⁾, sowie das Wort des Herrn: „Es ist notwendig, daß Ärgernisse kommen.“²²⁾

Wenn darob manche verwirrt, versucht, abtrünnig werden, so ist das für uns ein Grund zur Klage und Trauer, nicht zur Angst. Die Tage der Bekämpfung und Verfolgung sind für die Kirche Tage der Ernte, und was der Sturm von ihrer Tenne weht, ist Spreu und nicht Weizen. Alles Gewölk des Unglaubens und der Häresie wird schließlich vom Hauche aus dem Munde Christi zerrissen und zerstreut, und die Sonnenhöhe katholischer Weltanschauung tritt nur um so gewaltiger in die Erscheinung.

Kniest du zu Rom an der Confessio des hl. Petrus und erhebst deine Augen, so wirst du zu oberst an den zwei hintern Kuppelpfeilern in goldenen Buchstaben die Inschrift lesen:

¹⁹⁾ Irenaeus a. a. O. III Cp. 24, 2.

²⁰⁾ Apg. 20, 30.

²¹⁾ 1. Kor. 11, 19.

²²⁾ Mt 18, 7

„Hinc una fides

Mundo refulget, o Petre —

Von hier aus, o Petrus, strahlt die Einheit des Glaubens über den Erdbkreis.“

Wo derjenige, welcher Grab und Erbe Petri hütet, wacht und wo sein Wort Gehör findet, da bleibt die Einheit des Glaubens ungebrochen und erstarkt im Kampfe. — Die heidnischen Römer träumten, so oft ihre Legionen in der Schlacht wanken wollen, eile der Gott Jupiter Stator aus seinem Tempel herbei, um die weichenden Schlachtreihen zu stärken und zum Stehen zu bringen. Für uns war es kein Traum: wir sahen Pius X. in den wechselnden Kampf des Modernismus eintreten, wir sahen, wie er die Wogen des Irrtums mit starker Hand gebannt, wie er die wankenden Reihen, die fliehenden Kolonnen gefestigt, damit die Kirche als *acies ordinata* — als wohlgeordnetes Heer unter dem Banner der unfehlbaren, unwandelbaren Wahrheit den Ansturm des Zeitgeistes glücklich bestehe!

„Es dräuen mächtige Wellen und schwere Stürme; aber wir besorgen keinen Untergang; denn wir stehen auf dem Felsen. Ob das Meer wüte, den Felsen kann es nicht zerstören; ob die Wogen sich türmen, das Schifflein Jesu können sie nicht begraben. Nichts ist stärker als die Kirche; die Kirche ist stärker als der Himmel. ‚Himmel und Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen.‘ Welche Worte? ‚Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.‘ Solltest du dem Worte nicht glauben, so glaube den Tatsachen. Wie viele Tyrannen suchten die Kirche zu erdrücken! Wie viele glühende Roste, wie viele Feueröfen, Zähne wilder Tiere, scharfe Schwerter, und sie erreichten nichts! Wo sind nun jene Feinde? Dem Schweigen der Vergessenheit anheimgefallen. Und wo ist die Kirche? Sie strahlt mehr als die Sonne. Was jenen gehörte, ist weggetilgt; was zur Kirche gehört, ist unsterblich. Wenn die Christen, da ihrer wenige waren, nicht besiegt wurden, wie wirst du sie besiegen können, da sie den Erdbkreis anfüllen? Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“²³⁾

²³⁾ Chrysostomus, Homil. ante exil. n. 1 u. 2.

In unserem Verlage sind ferner erschienen:

Die heiligen vier Evangelien und die Apostelgeschichte

übersetzt u. erklärt von **Dr. Johann Mader**, Prof. d. Theologie in Chur.
Mit 1 Titelbild in Lichtdruck, 2 Karten in Chromolithographie und Original-
Buchschmuck von Philipp Schumacher. XLIV u. 800 Seiten. gr. 8°. (165×245 mm).

Broschirt Mk. 12,—.

In solidem Halbfranzband mit Rotschnitt Mk. 14,—.

In elegant. Original-Einband, Rücken Chagrinleder, Decken
Leinwand mit reicher Goldpressung, Hohlrotschnitt . . . Mk. 18,—.

In elegant. Original-Einband, Rücken Chagrinleder, Decken
Leinwand mit reicher Goldpressung, Hohlgoldschnitt . . . Mk. 20,—.

In hochfeinem Original-Einband, ganz Kalbleder, mit
reicher Goldpressung, Hohlgoldschnitt Mk. 24,—.

. . . Der Geistliche, der bezüglich der hl. vier Evangelien und der Apostel-
geschichte über die gesicherten Resultate der neueren exegetischen Forschungen
oder über den Sinn eines bestimmten Textes sich rasch orientieren will, kann
kein geeigneteres Buch in seine Bibliothek einstellen. Aber auch der Laie,
welcher das Bedürfnis fühlt, der Wahrheit, Schönheit und Tiefe des Wortes
Gottes in den Evangelien nachzugehen, wird in Dr. Maders neuestem Werke
ein ganz vorzügliches Hilfsmittel finden. Wir können daher das genannte
ausgezeichnete Werk allerbestens empfehlen.

(sig.) † Dr. Georgius Schmid von Grüneck, Bischof von Chur.

Das würdig und fein ausgestattete Verlagswerk habe ich bei genauer
Prüfung als ein ganz auf der Höhe der gegenwärtigen Forschung stehendes
Bibelwerk erfunden, das sowohl in der sorgfamen Übersetzung, als in der
reichhaltigen Erklärung, wie in den vorausgestellten und nachfolgenden zu-
sammenhängenden Erörterungen über biblische Einleitungs- und Streitfragen
überall den gewiegten Sachmann und berufenen Lehrmeister verrät, der hier
sein Bestes bietet, die reife Frucht langjähriger Studien und inniger Vertraut-
heit mit dem heiligen Buche. Man kann dem Werke nur weiteste Verbreitung
wünschen.

(sig.) † Dr. Paul Wilhelm von Keppeler, Bischof von Rottenburg.

Mit Freuden begrüßen wir diese jüngst erschienene, durch den Verlag wirk-
lich vornehm und reich ausgestattete neue Übersetzung und Erklärung der
geschichtlichen Bücher des Neuen Testaments von dem Professor der Theo-
logie Dr. Johann Mader. Es ist eine sowohl für den Geistlichen als auch
für den gebildeten Laien geeignetes Buch, in welchem jeder über die wichti-
gsten biblischen und damit auch religiösen Fragen Aufschluß und Belehrung
findet. Das Buch trägt das Imprimatur des hochwürdigsten Bischofs von Chur
an der Spitze und empfiehlt sich wegen seines praktischen Wertes wie wegen
seiner schönen künstlerischen Gewandung und seiner typographischen Vollendung
für den Familiäntisch und zu Geschenken . . .

Univeritätsprofessor Dr. Joseph Felten, Bonn, in „Der Aar, Regensburg“.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

Handbuch der christlichen Archäologie

Von **Orazio Marucchi**,

Professor für christliche Archäologie an der Sapienza und am Kolleg der Propaganda in Rom,
Direktor des ägyptischen Museums im Vatikan und des christlichen Museums im Lateran.

Deutsch bearbeitet von

P. Fridolin Segmüller, O. S. B.,

Professor am Stifte Einsiedeln.

Mit 300 Abbildungen im Text. 444 Seiten. 8°. (130×205 mm).

Brochüirt M^k. 10,—.

In elegantem Leinwandband M^k. 11,60.

P. Fridolin Segmüller O. S. B. hat das „Handbuch der christlichen Archäologie“, das der gelehrte römische Professor Orazio Marucchi herausgegeben hat und das bereits in zweiter Auflage in italienischer Sprache erschienen ist, ins Deutsche übertragen und zum Teil mit eigenen wertvollen ergänzenden Bemerkungen versehen. Benziger & Co. in Einsiedeln haben dem Werke mit viel Verständnis und Sorgfalt eine gediegene und künstlerische Ausstattung verliehen, so daß wir einen stattlichen Band mit 300 in den Text eingestreuten Abbildungen vor uns haben. Das so ausgestattete Werk ist ein Schatz, zu dem jeder Gebildete und jeder Freund der Altertumsforschung, der christlichen Kunst und der christlichen Geschichte mit hohem Vergnügen und hohem Genuße greift. . . . Man hat ein ähnliches Buch, das wie ein Führer den Leser durch das alte christliche Rom und andere Denkmäler der christlichen Archäologie hindurchführt, bisher nicht besessen. Es bleibt das Verdienst des gegenwärtigen Papstes, anlässlich der Bestimmungen über die Reform der theologischen Seminare verfügt zu haben, daß die Anfangsgründe der christlichen Archäologie gelehrt werden. . . . Von den bisherigen Handbüchern der jungen Wissenschaft der christlichen Archäologie hat dasjenige des Professors Marucchi, dessen deutsche Übersetzung uns Fridolin Segmüller bietet, unbestritten den ersten Rang behauptet, sowohl was die Gediegenheit des Inhalts, wie die praktische Brauchbarkeit für Schulzwecke wie für private Studien anbelangt. . . .

Die Ostschweiz, St. Gallen.

Als Schüler De Rossis, als langjähriger tätiger und lehrender Katakombenforscher, als Kustos der bedeutendsten altchristlichen Sammlungen Roms war Marucchi vorzugsweise befähigt, ein Kompendium der christlichen Archäologie zu schreiben. Er hat diese Aufgabe meisterhaft an die Hand genommen, ein Werk geschaffen, in welchem er die bisherigen Forschungen dieser noch jungen Wissenschaft verwertet und durch selbstgewonnene Resultate ausbaut, so daß der Leser eine ebenso gründliche wie übersichtliche Orientierung der für Apologetik und Kirchengeschichte gleich wichtigen Hilfsdisziplinen sich aneignet. Die hochinteressanten Kapitel über altchristliche Epigraphie und Kunst sind mit eingehendster Sachkenntnis behandelt. Wir begrüßen die Übersetzung dieses Hand- und Lehrbuches als eine wesentliche Bereicherung unserer noch verhältnismäßig spärlichen deutschen Literatur auf dem Gebiete der christlichen Archäologie. P. Fridolin Segmüller hat die Übersetzung nicht bloß formgewandt besorgt, sondern auch mit feinem inneren Verständnis. . . .

S. Weiß, Stadtpfarrer in Zug, in „Schweizerische Kirchenzeitung, Luzern“.

Durch alle Buchhandlungen zu beziehen.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BX1396.G58 C001
DER MODERNISMUS DARGESTELLT UND GEWURDIG



3 0311 00040 7499

ANTHROPOM

46315

BX

1396

.G58

Gisler, Anton

46315

AUTHOR

DER MODERNISMUS DARGESTELLT
UND GEWÜRDIGT

TITLE



